طبعة مزيدة ومنقحة

باقر سلمان النجار

الحركات الدينية المعاصرة في الخليج العربي





طبعة مزيدة ومنقحة

باقر سلمان النجار

الحركات الدينية المعاصرة في الخليج العربي





الحركات الدينية المعاصرة
في الخليج العربي

صدر للمؤلف عن دار الساقي:

- صراع التعليم والمجتمع في الخليج العربي
- الديمقراطية العصية في الخليج العربي
- الحداثة الممتنعة في الخليج العربي

باقر سلمان النجار

الحركات الدينية المعاصرة في الخليج العربي



الطبعة الورقية الأولى، ٢٠٠٧
الطبعة الورقية الثانية، مزيدة ومنقّحة، ٢٠١٩

الطبعة الإلكترونية، ٢٠١٩

ISBN-978-614-425-409-7

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب.: ٥٣٤٢/١١٣، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ - ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ ١ ٩٦١، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ ١ ٩٦١

e-mail: info@daralsaqi.com
يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com
تابعونا على



@DarAlSaqi



دار الساقي



Dar Al Saqi

إلى روح والِديّ وردة وسلمان اللذين علماني
أن الإسلام دين كثيره يُسر ولا يٌذكر منه عُسر

المقدمة

شكل تقاطع الدين والسياسة في المنطقة العربية، إحدى علامات العمل السياسي منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولى حتى الآن. وإذا ما كان للدولة الأموية وبعدها العباسية، سبق إبعاد الدين عن السياسة أو توظيفه عندما يحلو لهم ذلك. فإنهما بعملهما هذا قد دشنتا لعبة توظيف الدين لخدمة السياسة والعكس صحيح أيضاً. هذا التشابك لم تنفك منه المنطقة العربية منذ الدولة الإسلامية الأولى إلى اليوم، فالدولة العربية منذ نشأتها الأولى حتى الزمن الراهن قد وظفت الدين لتجاوز جزء من إشكالية شرعيتها أو الشرعية كلها. وفي المقابل، فإن القوى المعارضة لها، هي الأخرى، قد وظفت الدين لدحض أو إضعاف جزء من شرعيتها السياسية القائمة على الدين، أو كل تلك الشرعية أو أنها قد وظفته ضد معارضيها بحجة أنهم يمثلون الإسلام غير الصحيح وفي نشر شريعة التوحيد ضد المخالفين من الأديان أو المذاهب الأخرى. وإذا ما كانت الدولة العربية في السابق، قادرة على ضرب القوى المعارضة للدولة بذرائع الانتماء إلى الشيوعية والقوى و"الأفكار الدخيلة" في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، فإنها خلال العقدين الماضيين أو أكثر وقد واجهت من المصاعب الكثير في دحر هذه القوى أو في اجتثاث الخطاب السياسي–الديني المهيمن على القوى والفئات الاجتماعية التي عجزت الدولة العربية في العقود الماضية عن الوصول إليها، أو في حلّ كُلّ مشكلاتها المعيشية والاجتماعية أو بعضها. فبإزاء عجز الدولة العربية من ناحية عن الإيفاء بالتزاماتها تجاه جماعات العوز الاقتصادية، وكذا نتيجة لتحالفها مع القوى الدينية التي بدت أكثر اعتدالاً من الأخريات أو هكذا قد تم تصنيفها في مواجهة الخارجين عليها، بدا أن الدولة العربية تفقد الكثير من المواقع في أدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الداخلية مقابل تنامي أدوار الجماعات الإسلاموية في المجتمع العربي. وهي أدوار قد عجزت الدولة عن أدائها أو أنها لا ترغب في أدائها، أو أنها ونتيجة لمجمل التغيرات التي باتت تعصف بالمنطقة العربية ولربما العالم أصبحت أعجز من أن تعالج معضلاتها، فنزعت نتيجة لذلك لأسلوب المواجهة الشرسة للمختلف أو المعارض السياسي وهو ما قد يزيد من معضلات الدولة عوض أن يحلها أو يدعم استقرارها.

لقد مر على إصدار الطبعة الأولى من هذا الكتاب قرابة العشر سنوات، تبدلت فيها أحوال وتغيرت وجوه وأشخاص وخضعت بعض هذه القوى لتحولات داخلية، أو أنها أجبرت عليها، كما أن بعضها قد خرج من حلبة الصراع مع الدولة وبرزت أخرى جديدة ما زالت في طور التشكيل،

بل إن بعضها قد ذهب نحو تشكيل دولته الدينية في العراق وبلاد الشام وجنوب اليمن وليبيا وغيرها. وهي دول لم يكتب لها النجاح، لأسباب متعلقة بتبدل مواقف الدول الأوروبية التي بدت في بعضها وفي بعض الأوقات راعية له وبالفكر الذي يحكم ممارسات وسلوك هذه الجماعات من ناحية، كما هي نتيجة للممارسات التي قامت بها الجماعات المؤسسة لها بحق المختلف الديني والسياسي. وهي ممارسات أقامت عليها الدنيا ولم تقعدها بعد، حتى تبرأ منها راعُوها وممولُوها في الإقليم والخارج. وهو عنف اختلف البعض في تفسيره من القول إنه يمثل مفصلاً أساسياً في الفكر والتراث الوهابي – السلفي، إلى القول إنه قد اعتمد على ممارسات متفرقة في الدولة الإسلامية الأولى وإن احتُسب على الإسلام. ومع ذلك، فإن الإسلام السياسي بقي شاغل الأفراد والجماعات والدول على مدى العقود الثلاثة والأربعة الماضية وتحديداً بعيد الثورة الإيرانية ومجيء النظام الإسلامي فيها، بل تزايد ذلك في السنوات الأخيرة مع بروز نظام "طالبان" وقدرة فلوله على الاستمرار في وجه الولايات المتحدة الأميركية المحتلة لبلاده، بل إن بروز الجماعات السلفية–الوهابية في المنطقة العربية وتوظيفها من قبل الدولة العربية والأجهزة الاستخباراتية الدولية، قد قاد إلى حالة من اللااستقرار في أقاليم شمال الجزيرة العربية وجنوبها. بل إنه قد قاد لأن تشكل هذه الجماعات دولتها في العراق والشام، وهي الدولة وإن قُدر لها ألا تستمر، لكن هذه الجماعات ستستمر في البقاء مهددة استقرار المنطقة لعقود قادمة. وهي قد تحتاج إلى أن تأخذ دورتها أو أن يخضع فكرها وأيديولوجيتها المهيمنة للتغيير، وهو أمر لن يأتي سريعاً، بل إنه لم يأتِ وقد كان القضاء عليها أسرع، فانتهت دولتهم بأسرع مما توقعوا أو توقعت مراكز التفكير الغربية.

وأن الإسلام السلفي الذي استطاع أن يشكل دولة له سرعان ما تداعى العالم للقضاء عليه أولاً في أفغانستان وبعد ذلك في سوريا والعراق وبضعة إمارات إسلامية أخرى في أفريقيا. وإذا ما كانوا قادرين، أي قوى التحالف الدولي، على إنهاء وجودها كدولة لكنه قد لا يستطيع القضاء عليها دون القيام بعمل دؤوب لمواجهة هذه الجماعة وترشيد الفكر الذي قامت عليه هذه الدولة وبررت كل ممارساتها اللاإنسانية منذ بروزها في عام 2014 حتى لحظة القضاء عليها. وهو عمل قد يتطلب إعادة بناء نظامنا التعليمي وتوجيهه نحو خدمة أهداف تنموية عامة، أكثر منه نحو بناء أيديولوجية دينية محددة، كما أنه يتطلب أن تُوقف الدولة توظيفاتها للدين والجماعات الإسلاموية في مواجهة أعدائها أو مخالفيها. فمثل ذلك قد يكون معيناً لها على المدى قصير. لكن آثاره مدمرة عليها وعلى المجتمع في المدى المتوسط والبعيد.

إن البروز القوي والواسع للتيارات الإسلاموية المتطرفة وذات الطابع المغرق في الهوياتية كما يقول عماد عبد الغني لم ينزل من السماء، وإنما هي نتاج موضوعوي للمتغيرات والسياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية القائمة. وإن بروزها وبالتالي صعودها قد تزامن مع تلك التحديات والتهديدات التي باتت تواجه منظومتنا القيمية والثقافية وربما الدينية، والتي تقود نتاجاتها إلى أزمات متعلقة بالهوية وإلى اختلالات بنيوية في هيكل المجتمع وشبكة علاقاته الاجتماعية، والتي يتم التعبير عنها بطرق متعددة قد يكون العنف والتطرف في الرفض أحدها أو قد يكون الانكفاء ورفض الحداثة والهروب إلى الماضي بمنظواته المختلفة أشكالها الأخرى. إنه تحدٍ ليس من مفر إلا مواجهته بأساليب عصرية حديثة إذا ما أريد لهذه الأمة من مكان في المستقبل.[1]

1 أحمد موصلي، **جماعات العنف التكفيري**، بيروت، مركزالحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016، ص 81.

من الناحية الأخرى، فإن السياقات الدينية تلعب في المجتمع العربي دوراً مؤثراً، وتبدو فواعل ومؤثرات ومتغيرات الحداثة كالتعليم والتكنولوجيا واقتصاد السوق فيها، ذات قدرة تأثيرية أو تغييرية أقل عندما تقارن ببقية بقاع العالم، بل يمكن القول– كما تشير مجلة *The Economist* البريطانية في عدد سابق لها– إنه في الوقت الذي يتجه فيه المجتمع الإيراني، الذي يحكمه رجال الدين، نحو قدر أكبر من التحرر من سطوة تأثير رجال الدين والمؤسسة الدينية في أوساط أجياله الجديدة والمدينية، يتجه المجتمع العربي نحو قدر كبير من التديين[2]. ويكفي القول إن حجم الحفاوة التي استقبلت بها بعض الأوساط الشعبية العربية، بل حتى بعض الأوساط السياسية الرسمية والفكرية العربية، قيام "الدولة الإسلامية في العراق والشام" قبل أكثر من ثلاث سنوات من الزمان كان بارزاً وكبيراً. كما أن حجم انخراط الشباب العربي من الخليج وبلاد المغرب العربي في عملياتها الجهادية في سوريا والعراق كان هو الآخر كبيراً وبارزاً. بل يمكن القول إن موقع السياق الديني في المنطقة العربية كاتجاهات وقيم ومؤثرات يرتفع عن أقاليم العالم الأخرى المشابهة بحوالى إحدى وعشرين درجة[3].

2 *The Economist* magazine, Oct 30, 2014.

3 برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2016: الشباب وآفاق التنمية في واقع متغير**، الأمم المتحدة، نيويورك 2016.

وتتمتع السياقات الدينية بتأثير كبير في سلوك الناس وتوجهاتهم وقيمهم في المجتمع العربي رغم استمرارية وجود مؤثرات وجيوب للحداثة. وهي في هذا، أي درجة المحافظة والتدين، ترتفع في المنطقة العربية عن المناطق الأخرى المماثلة لها في مستوى التنمية بهامش واسع، قدره التقرير

العربي للتنمية الإنسانية لعام 2016 بنحو 21%. وهو ما يؤكد مرة أخرى هيمنة القيم الدينية المحافظة على سلوك الناس وشبكة علاقاتهم الاجتماعية.[4]

[4] المصدر السابق.

من الناحية الأخرى، إنه رغم التغيرات الهائلة التي جاءت على المجتمعات العربية من الناحية التقنية والاقتصادية والعمرانية، فإنّ قوى الإسلام السياسي بشقيه: السني والشيعي لم تذهب بعيداً، حيث كان تكييف خطابها وممارساتها مع المتغيرات الدولية والتطور التقني والعلمي الهائل الذي يشهده العالم محدوداً جدّاً. بل إنها قد وَظَفت كل ذلك في تعزيز قيم المحافظة لدعم حضورها في أوساط الجماعات الشعبية في المجتمع العربي التي من خلالها تستمد قوتها ومعينها البشري.

لذا ستبقى هذه القوى عاجزة عن تطوير فكرتها عن الديموقراطية بعيداً عن كونها عملية انتخابية، لكونها عملية تشمل المجتمع ككل وكل عملياته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما أنها عجزت عن تطوير فكرتها عن الدولة وطرائق إدارتها، بعيداً عن مُعينها الأيديولوجي والفكري. فهي في هذا لم تستفد وتتعلم من التجارب الحديثة والجديدة في إدارة الدولة والمجتمع. وهو مُعين أثبتت تجربة الإسلام السياسي في العراق، وبعد ذلك تجربة جماعة "الإخوان المسلمون" في مصر وتونس، عدم قدرته على أن يشكل فصيلاً قائداً للتغير والتطور في المجتمع العربي بل إنه رغم حديثهم وقبولهم اللفظي بالدولة المدنية، لكن طبيعة فكرهم الإقصائي يبقى حائلاً دون أن يكون لمفهوم الدولة المدنية تأثير على فكرها وممارساتها في الواقع. بل إن حجم الفساد الذي بات عليه الإسلام السياسي العراقي الحاكم وفساد ممارسات جماعة "الإخوان" أو بعض رموزها في مجال المال والأعمال، يثبت مرة أخرى أن الدولة بالنسبة إليهم إن هي إلا غنيمة تسعى لاقتناصها وبالتالي احتكار منافعها.

ويعالج هذا الكتاب حالة الإسلام السياسي أو الحركي المعاصرة في الخليج العربي منذ بدايات تشكله الأولى حتى الآن، ويتطرق إلى طبيعة خطاب هذه الجماعات وعلاقتها بعضها ببعض من ناحية، وعلاقتها كلها بالدولة من ناحية أخرى. وهي قوى/ جماعات استطاعت خلال العقود القليلة الماضية أن تحتل موقع الثقل في المجتمع، نتيجة طبيعة خطابها وقدرتها على الوصول إلى الناس. بالإضافة إلى حقيقة أن بعضها قد استطاع نسج علاقات مصلحة مع الدولة، لأسباب متعلقة بالحاجة إليها في صراعات الداخل والخارج، أكسب بعضها قوة وتأثيراً في المجتمع كما في مؤسسات الدولة التي جاءت تحت نفوذها. أما بعضها الآخر، فقد انتقل من المواقع الحليفة لمؤسسة الحكم والدولة إلى

موقع المعارضة أو المناهضة للدولة، بل إن بعضها قد شن عمليات عسكرية على منشآت حيوية عامة. ورغم أن الدولة كانت تحرص حتى وقت قريب على أن تكون طرفاً مستقلاً عن هذه القوى، لأسباب منها متعلقة بطبيعة التغيّرات الجيو–سياسية في المنطقة، أو بالتحولات الجديدة التي جاءت على المنطقة العربية، فإنها بدت أكثر قرباً من هذه القوى مقارنة بالعقود الماضية، بل إن قوى الإسلام السياسي بضفتيه: السنّية والشيعية باتت في الفترة الأخيرة ممثلة في بعض حكومات المنطقة. وباتت الدولة في عموم البلدان العربية، خلال العقدين الماضيين، تدخل بوعي أو من دونه في إطار تحقيق رغبة القوى الإسلاموية، وهو التديين التدريجي للسلطة وتعزيز توجّهها المحافظ على الصعد الثقافية والاجتماعية.[5]

5 ننزع إلى وصف جماعات الإسلام السياسي بالجماعات الاسلاموية من حيث أن الإسلام بوصفه ديناً تؤمن به مئات الملايين من البشر حول العالم، في حين أن الاسلاموية تدل على أيديولوجيا ذات نزعة دينية لا يتبعها إلا بضع عشرات أو مئات من الناس يؤطر عملهم تنظيم معين يوحد أيديولوجيتهم وطبيعة خطابهم.

انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية**، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017.

ونحن في توظيف مصطلح الإسلام السياسي، أو في استخدامنا لمصطلح الإسلام الحركي أو الحركات الإسلامية أو الحركات الإسلاموية، أو حتى استخدامنا تعبير الحركات الدينية، فإننا نشير هنا إلى تلك التنظيمات والجماعات التي وظفت الدين أو بالأحرى حولت الدين من نسق شعائري وثقافي إلى نسق وسياق أيديولوجي لخدمة أهداف سياسية محددة تعود بالنفع عليها وعلى أفرادها، سواء أكانت هذه القوى تقع على يمين النسق السياسي القائم أم على يساره، وهي في واقعها تنظيمات تحمل أيديولوجيات سياسية متباينة ومتصارعة أحياناً، ويشكّل الدين وتوظيفاته المختلفة سمة بائنة في خطابها المعلن. أي أنها قوى تجيد توظيف الدين كنسق شعائري وأخلاقي لتحقيق أهدافها السياسية والذي يمثل الوصول إلى الدولة هدفها الأخير وإن لم تفصح هي عن ذلك. وهي وإن نزع بعضها لمهادنة الدول والسير في مشاريعها السياسية، فإن بعضها الآخر نزع نحو الاصطدام بها ومحاولة إفشال مشاريعها، بل إن بعضها الآخر قد جنح إلى العنف للحصول على تنازلات من الدولة والمجتمع لمشاريعه السياسية. وهو عنف جاء بويلات على الدولة والمجتمع في بلاد العراق وسوريا وليبيا وغيرها.

ومن الناحية الأخرى، فإن السلطات في بعض الدول الخليجية قد وظفت تحديداً قوى الإسلام السياسي السني؛ جماعات "الإخوان" والسلف، ولربما الشيعي في صراعاتها مع الداخل؛ مع القوى الليبيرالية واليسارية أو قوى الإسلام السياسي الشيعي، كما هو في صراعاتها مع القوى الإقليمية ولربما الدولية الأخرى. وهو توظيف قد عطل من ناحية اكتمال عمليات التحديث في الدولة

والمجتمع على صعيد الداخل، واستنزف قدراتها المالية والسياسية في صراعات الخارج. ولربما ما زالت المنطقة تعيش ولربما ستعيش مصاحباته الاجتماعية والسياسية.

ويمثل هذا الكتاب الطبعة الثانية له والذي خلال سنواته التي تجاوزت العشر طرأت على المنطقة كما هي قواه الإسلاموية والسياسية الأخرى تغيرات كثيرة وكبيرة، وبدا تهديد بعضها لسلامة النظام والمجتمع كبيراً وجلياً، حاولنا في هذه الطبعة أن نلم بها وأن نأتي على ذكرها. وهو في طبعته الثانية كتاب جديد في محتوياته ومعلوماته ومداخله التحليلية.

وقد أتاحت لي فرصة تواجدي أستاذاً زائراً عام 2003 في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ''إكستر'' في المملكة المتحدة الاضطلاع على الأدبيات والكتابات المنشورة والصادرة عن هذه المنظمات، والحديث مع الباحثين والمهتمين بشأن التيارات الإسلامية في الخليج العربي وهو أمر قد تواصل بعد ذلك. كما كان لتواجدي في عام 2015 باحثاً زائراً في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة ''هارفرد'' من الاضطلاع على الكثير من الأدبيات الحديثة التي تناولت تحديداً الصعود القوي للقوى والجماعات السلفية الجديدة والتحولات التي جاءت على جماعات ''الإخوان المسلمون'' وقوى الإسلام السياسي الشيعي وعلاقاتها المختلفة على صعيد الداخل والخارج. ودفعت شحة البيانات والدراسات حول هذه القوى إلى إجراء مجموعة من المقابلات مع بعض رموز هذه الحركات في الداخل والخارج، ومع المهتمين بدراسة حالة الجماعات الإسلامية في الخليج والعالم العربي، وقد أتاحت لي هذه الاستفادة كماً من معلومات الداخل في حالة هذه الجماعة في عموم الخليج بلا استثناء. ومن الواجب القول إن دراسة الجماعات الإسلاموية في المنطقة العربية والخليج شهدت تطوراً كبيراً وغزارة في الإنتاج خلال السنوات القليلة الماضية من قبل باحثين محليين وأجانب ومراكز بحثية خليجية، أصبحت على وجه التحديد مهتمة بدراسة الظاهرة الإسلاموية وتجلياتها في السنوات القليلة الماضية. وهو اهتمام أتاح مادة علمية وفيرة للباحثين والمهتمين لظاهرة الإسلام السياسي ومتخذي القرار في منطقة الخليج العربي.

ويقع هذا الكتاب في صورته الجديدة في تسعة فصول يناقش فصله الأول بدايات العمل الخيري الديني وكيف تحول مع الوقت إلى تنظيمات سياسية–دينية. أما الفصل الثاني، فيسرد نشأة وتطور حركة ''الإخوان المسلمون'' وكذلك نشأة وتطور الجماعة السلفية وعلاقتهم بالدولة. وينفرد الفصل الثالث لتحليل صعود الإسلام السياسي الشيعي وعلاقاته بالدولة في الخارج وارتباطات الخارج، ويركز الفصل على الحالتين الكويتية والبحرينية لتعدد أجنحة هذا التيار وتعقد علاقاته بالدولة في

الداخل وعلاقاته في الخارج. ويأتي الفصل الرابع لمناقشة وتحليل أوجه الشبه والاختلاف بين التنظيمات الإسلاموية الرئيسية في الخليج والعلاقة فيما بينها وارتباطاتها بالدولة.

ويثير الفصل الخامس ما يدور من قول واعتقاد في أوساط سياسية وبحثية من ارتباط أغلب الحركات الإسلاموية بالعمل الإرهابي ويتساءل فيما أنه نتاج لأوضاع اقتصادية اجتماعية أم أنه ذو علاقة أساسية بطبيعة الخطاب الأيديولوجي والفكري لهذه الحركات. ويقدم الفصل السادس مناقشة لموقع الدين في البناء الفكري والسياسي لهذه التنظيمات، ويخلص إلى نتيجة أن الدين في كل حالات الإسلام السياسي يمثل أداة مهمة في الحشد والتجييش ومحاربة المختلف. وهي في ذلك كما الدولة توظف الدين والطائفة في نسج تحالفاتها السياسية في الداخل والخارج.

ونتيجة للأهمية التي باتت تحتلها الحركة السلفية–الوهابية فإننا أفردنا الفصل السابع لمناقشة صعود الحركة السلفية–الوهابية الجديدة ومحدداتها الفكرية وتأثير حركة "الإخوان المسلمون" على التحولات الفكرية والسياسية للحركة الوهابية من حيث علاقتها بالدولة وكذا جنوحها لتبني العنف كأداة لتغيير المجتمع والدولة...

والفصل الثامن يناقش واحدة من أهم إشكاليات علاقة الإسلام السياسي بالعملية الديموقراطية في دولها وإذا ما كان دخولها في العمل البرلماني في بعض دول المنطقة إيماناً حقيقياً بذلك أم أنه يمثل محاولة منها للقفز إلى كرسي السلطة وأسلمة المجتمع. وامتداداً لذلك فإن الفصل التاسع يناقش فيما إذا خضعت حقيقة جماعات الإسلام السياسي ممن هي في السلطة أو خارجها إلى تغيرات فكرية وسياسية أساسية تتسق مع ما يطرحه الكاتب الإيراني آصف بيات من أن الكثير من جماعات الإسلام السياسي في إيران ومصر وشمال أفريقيا وبعض دول الخليج قد دخلت في ما يطلق عليه مرحلة الما بعد إسلامية أو ما بعد الإسلاموية. وهو دخول لا يبدو أنه متحقق بشكل كامل حتى في التجربة التركية التي هي حالة سياسية وفكرية متقدمة عن الحالة العربية بشكل عام.

وأخيراً، فإذا ما كان لي أن أشكر فإن هذا الشكر يذهب إلى كل من مدّني بالعون المعرفي والفكري في الخليج وخارجه وإلى معهد الدراسات الإسلامية في جامعة إكستر ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفرد. وإلى أفراد أسرتي الذين كانوا معي في كل لحظات هذا البحث ومخاضاته: فإلى زوجتي مريم وأبنائي سلمان وعيسى وأحمد كل الشكر وجميل العرفان. ويمتد هذا الشكر إلى السيدة أمل الصباغ لطباعتها مخطوطة هذا الكتاب. كما أن شكري الخاص يذهب إلى الصديق محمد عبد البديع لملاحظاته على النص الجديد من الكتاب ويبقى شكري الكبير لدار الساقي في إخراج هذا النص في طبعته الجديدة والمزيدة. ويبقى هذا العمل يمثّل جهداً علمياً آمل أنني قد

وفقت في إخراجه إخراجاً يساهم مساهمة محمودة في فهم حالة الإسلام الحركي في الخليج العربي، الذي استوى على الفضاء السياسي للمنطقة خلال العقود القليلة الماضية. كان بعضها مناكفاً للنظام في دولة وفي بعضها الآخر مهدداً لوجوده وفي بعضها الآخر مسانداً وظيفياً له في مواجهة خصوم الداخل وأعداء الخارج. وتبقى تحليلات الكتاب آراء قد تصيب وقد تخطئ في سعينا لفهم الواقع العربي القائم وديناميات تطوره. والله الموفق.

باقر النجار
نيوكاسل، تشرين الثاني/ نوفمبر 2018

الفصل الأول

الجماعات الإسلاموية الخليجية:
بدايات التأسيس

"المسألة السياسية كانت دائماً جوهرية في الإسلام ولم تفتعلها الحركات الإسلامية المعاصرة، وإن كانت قد غالت كثيراً في التشديد على مركزيتها".

عبد الإله بلقزيز

المقدمة

مثلما كوّنت الأندية وجمعيات الخريجين والمعلّمين، ذات المضامين القومية، الأطر التي من خلالها نشط العمل الاجتماعي والسياسي في الحقبتين الخمسينية والستينية من القرن العشرين في مجتمعات الخليج العربي، مثّلت الجمعيات الدينية أو المهنية ذات الخطاب الديني، مركز الثقل في العمل الأهلي والاستقطاب الجماهيري في الثمانينيات والتسعينيات من القرن نفسه وربمّا حتى مطلع القرن الحادي والعشرين. وهي وإن بدأت وعظية لكن سرعان ما تبرز أهدافها السياسية. وهي أهداف لا يتم الافصاح عنها سريعاً حتى تتمكن هذه المنظمات من القوة. وهي في بعضها قد وظفت من المؤسسة السياسية، إما لمناهضة أو موازنة القوى الإسلاموية المختلفة معها أيديولوجياً أو مذهبياً وإما لمناهضة أو موازنة قوة القوى الليبيرالية والمنظمات الليبيرالية. وهي حالة لم تفارق المشهد السياسي المحلي منذ سبعينيات القرن الماضي حتى الآن.

أولاً: نشأة الجمعيات الإسلاموية السنية

ورغم أن بعض الجمعيات الإسلامية قديمة النشأة، فإن جلّها قد أُسس في الحقبة النفطية أو في مطلع ثمانينيات القرن الماضي، علماً أنها في بدء تكوّنها لم تكن ذات أهداف سياسية واضحة، إذ غلب على خطابها الجانب الوعظي والنشاط الخيري. لكن تأثر الجيل الذي تلى روادها الأوائل بخطاب جماعات الإسلام السياسي وتحديداً جماعة "الإخوان المسلمون" في مصر وغيرها من الأقطار العربية، ونزوح بعض قادة حركة "الإخوان المسلمون" في مصر وسوريا وفلسطين والأردن إلى منطقة الخليج العربي إبّان المرحلة الناصرية والبعثية، واحتضان السلطة المحلية لها أحياناً، قد ساعد في أن تكون هذه الرموز والشخصيات الحلقات التي من خلالها تمت نشأة أو تقوية الخلايا التنظيمية لحركتي "الإخوان المسلمون" في خمسينيات القرن المنصرم، ثم الحركة السلفية في عقدي ثمانينيات وتسعينيات القرن نفسه. ولعل من المفيد القول إن نشأة حركة "الإخوان المسملون" كانت مصرية، لكنها لاحقاً اعتمدت على المساهمات الفكرية للجماعات الإخوانية في كل من بلاد الشام والعراق لتطوير أطرها الفكرية والتنظيمية. بل يمكن القول كذلك إن تحولات فكرية هامة قد أصابت فكر وممارسات الجماعة في دول شمال أفريقيا لم تتمثل لها بعد الجماعة في المشرق العربي، أو أن تمثلها بدا محدوداً.

أما الحركة السلفية، فتذهب في نشأتها وكذلك في بنائها الفكري والأيديولوجي، إلى أقطاب الحركة الوهابية وأتباعهم في الجزيرة العربية، وتحديداً في إقليم نجد وما حوله وبعد ذلك على المصريين والسوريين المتحولين إلى الفكر السلفي. وقد انعكس اختلاف كلتا البيئتين: البيئة الزراعية المصرية والشامية في مقابل الصحراوية الجزيرية في تكوين البناء الفكري لكلا التنظيمين الإسلاميين. ففي حين اتّسم الخطاب السلفي بقدر غير عادي من التقيّد بحرفية النصوص والتشدد والجنوح إلى العنف ولربما العنف المفرط وخصوصاً في أشكاله السلفية الجديدة أي تلك الجماعات المتأثرة بفكر وتوجهات المدرسة الوهابية ذات النشأة الوهابية الصرفة كما هي في ممارسات "القاعدة" و"طالبان" و"داعش" وغيرها، نزعت الجماعات الإخوانية للقبول بقدر كبير أو صغير من الحداثة الاجتماعية والسياسية اختلفت باختلاف البيئة التي يتحركون فيها. فهم في الخليج يختلفون في ذلك عن مصر، وهم في الأخير يختلفون عن بلاد المغرب العربي وتحديداً المغرب وتونس.

ولا تختلف الجمعيات الدينية من حيث طبيعة أنشطتها، لكنها، مع ذلك، قد تختلف إلى حد ما، في درجة بروز المضامين السياسية أو الوعظية في خطابها الديني. وهي تنقسم في الغالب إلى جمعيات سنيّة وأخرى شيعية. أضف إلى حقيقة أن الجمعيات السنية هي أيضاً تنقسم إلى جمعيات تمثل حركة "الإخوان المسلمون" وأخرى تمثل الحركة السلفية–الوهابية أو أكثر الحركات نزوعاً إلى أن تبدو

كذلك. فجمعيات الإصلاح المنتشرة في الكويت والبحرين وبعد ذلك في الإمارات العربية المتحدة، تعلو في خطابها المضامين السياسية على المضامين الوعظية وإن نزعت إلى الوعظ أحياناً. ورغم أن الحركة السلفية كانت نشأتها الأولى وعظية فإنها بدت في أجيالها الجديدة تمزج بين الوعظ والسياسة مع نزوع واضح نحو التشدد في توظيف النص على العقل، وهو تحول يعزى لتأثير فلول الجماعات الإخوانية النازحة لمنطقة الخليج كما سيتضح لنا في الفصول القادمة.

وهناك جمعيات دينية سلفية يبدو الخطاب الوعظي والنشاط الخيري غالباً عليها أو هكذا بدت نشأتها الأولى، كـ"جمعية إحياء التراث الإسلامي" أو "بيادر السلام" في الكويت، و"جمعية التربية الإسلامية" و"الجمعية الإسلامية" في البحرين، وإن كانت الأخيرة لا تمثل الحركة السلفية في البحرين بقدر ما تمثل العناصر المنشقة من حركة "الإخوان المسلمون" أو المختلفة معها وإن ذهب البعض إلى اعتبارهم أقرب في مواقفهم وفكرهم إلى جماعة الأشاعرة منها إلى أي جماعة أخرى، وكان لبعض رموزها بدءاً مطالب سياسية في الإصلاح السياسي والدمقرطة. إلا أن اختلافهم كما يبدو مع ما سُمي جماعة العريضة في تسعينيات القرن الماضي، ومحاولات جناحها السياسي الدخول في الانتخابات البرلمانية قد دفعهم نحو الابتعاد عن ذلك، وعليه فقدت الجمعية الكثير من بريقها ولربما نشاطها السياسي السابق، واقتصر دورها على الجانب الوعظي والخيري وتمثل جمعية الشورى الجناح السياسي لـ"الجمعية الإسلامية" التي عانت من انشقاقات وصراعات في صفوف أعضائها منذ أن دخلت كفصيل سياسي مقابل آخرين في الانتخابات البرلمانية عام 2002 ما أضعف من قدراتها وحضورها في المجتمع الذي تنتمي إليه. ويعتقد بعض قادتها أنهم أقرب في ممارساتهم الطقوسية إلى الحركة الأشعرية ذات التأثير الأزهري (نسبة إلى جامعة الأزهر في القاهرة). وهي عموماً كجماعة "الإخوان" من حيث تفسيرها للدين وممارساتها، ومعتدلة إذا ما قورنت بالجماعة السلفية وتبدو متسقة مع الكثير من المواقف الحكومية فيما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية. بل إن قادتها ومؤسسيها قد تصدروا المشهد السياسي تحت مسمى جماعة الفاتح في الأحداث التي مرت بها البحرين عام 2011. ويغلب على "جمعية إحياء التراث الإسلامي" في الكويت الجانب الوعظي، أو أنها كما يبدو تؤثر ذلك على الجانب الاجتماعي والسياسي.

ثانياً: نشأة الجمعيات الإسلاموية الشيعية

جاء تأسيس الجمعيات الدينية الشيعية متأخراً إذا ما قورن بالمنظمات الإسلاموية السنية. وقد كانت ممثلة، حتى مرحلة متأخرة، في جمعية الثقافة الاجتماعية في الكويت التي انطلقت في عام 1963 انطلاقة وعظية، إلا أن المضامين السياسية الاجتماعية سرعان ما بدت ممثلة في خطابها الديني، منذ أواخر السبعينيات من القرن الفائت. وهي على غرار الجمعيات الأهلية الأخرى في الكويت، مثل ''جمعية الإصلاح الاجتماعي'' و''جمعية إحياء التراث الإسلامي'' ونادي الاستقلال الثقافي (قبل حلّه في عام 1976)، قد أقيمت على أساس أنها منظمات أهلية ذات نشاط ثقافي اجتماعي، إلا أنها مثّلت واجهات اجتماعية أو ثقافية أو دينية لجماعات سياسية قائمة. وتترجم أهداف الجمعية في نشر الوعي الثقافي والاجتماعي والتربوي، والإرشاد والتوجيه الديني. ويشير فلاح المديرس في دراسته عن الحركة الشيعية في الكويت، إلى أن جمعية الثقافة الاجتماعية، بخلاف المنظمات الأهلية التي تخضع لإشراف وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل، لم تتمتع بالامتيازات والدعم نفسه الذي تحظى به الجمعيات الدينية السنية الأخرى كجمعية الإصلاح الاجتماعي وجمعية إحياء التراث، من الدولة على الصعيدين المالي والمعنوي.

إلى ذلك، فإنه من المتاح للجمعيات الإسلاموية السنية إنشاء فروع في مناطق الكويت جميعها، عدا أنها تملك منابر صحافية معبّرة عن خطابها السياسي الديني، كمجلة **المجتمع** التي تصدر عن ''جمعية الإصلاح الاجتماعي'' وتعبّر في واقع الأمر عن حركة ''الإخوان المسلمون'' في منطقة الخليج العربي (إقليم الكويت). وقد مثلت هذه المجلة أحد مصادر الإعداد الفكري والأيديولوجي للجماعة في منطقة الخليج والمنطقة العربية، و''المجلة الخيرية'' التي تصدر عن ''الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية''. في المقابل، مُنعت الجمعية الثقافية الاجتماعية من إصدار حتى نشرة داخلية خاصة بها. كذلك رفضت وزارة التربية والتعليم إعارة إحدى المدارس التي تشرف عليها وزارة التربية والتعليم، إلى الجمعية لإقامة مركز لتحفيظ **القرآن الكريم،** في حين يتاح كل ذلك للجمعيات الدينية السنية[6]. وقد فقدت الجمعية منذ قرار الحل الخاص بإدارتها في آخر الثمانينيات من القرن الماضي جزءاً كبيراً من النشاط الثقافي والاجتماعي الذي عرفت به، وبات نشاطها مقتصراً على اجتماعات مجلس إدارتها المعين. وهي نتيجة ذلك تفتقر إلى الحضور الثقافي والسياسي. بل بات تأثيرها محدوداً مع البروز الجديد للجمعيات السياسية الشيعية المتأثرة بصورة كبيرة بالثورة الإسلامية في إيران ونموذج الجماعات الإسلاموية الشيعية في العراق، ولربما بصورة تبدو أحياناً أكبر بالنموذج اللبناني: ''حزب الله'' و''حزب الدعوة'' العراقي. وهو تأثر كان في أوجه في

ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، لكنه بدا محدوداً خلال السنوات القليلة الماضية وتحديداً مع فشل الإسلام السياسي الشيعي في العراق في إدارة الدولة وفضائح الفساد التي تلاحق قياداته ورموزه الكبيرة، أو في الحملات الاعلامية المكثفة ضد "حزب الله" وارتباطاته بإيران في الإعلام الخليجي. وكثيراً ما وصفت بعض الجماعات الإسلاموية الشيعية في الكويت والبحرين بعلاقاتها التنظيمية والأيديولوجية بالحرس الثوري الإيراني أو "حزب الله" اللبناني. ففي تموز/ يوليو 2017 ألقت السلطات الكويتية القبض على عدد من الشيعة الكويتيين متهمة إياهم بإقامة خلية تنظيمية ذات ارتباط وثيق وتعاون مع الحرس الثوري الإيراني و"حزب الله" اللبناني، وحيازة أسلحة ومتفجرات، فيما عرف في الكويت بخلية العبدلي التي اعتقد حينئذ بفرار أعضائها المحكومين لخارج الكويت إلى إيران. لكن سرعان ما تم القبض عليهم وتقديمهم للمحاكمة بعد ذلك في الكويت. كما ألقت السلطات البحرينية في شباط/ فبراير 2018 القبض على خلية مكونة من 108 أفراد اعتقد أنها ذات ارتباط بالحرس الثوري الإيراني.[7]

6 فلاح عبد الله المديرس، **الحركة الشيعية في الكويت، الكويت**، دار قرطاس للنشر، 1999، ص 42.

7 جريدة **الأيام** البحرينية، شباط/ فبراير 2018.

ويمثل بعض أعضاء الجمعية الجيل الثاني وربما الثالث في حالات المهاجرين الشيعة من إيران والبحرين والأحساء والعراق... مع غلبة واضحة للشيعة القادمين من بلاد فارس. وهم في الغالب ينتمون إلى الطبقة الوسطى الجديدة في المجتمع الكويتي من موظفي الدولة وتتلقى هذه الجمعية كما الجمعيات الخيرية الأخرى الدعم المالي من وزارة العمل والشؤون الاجتماعية لقلة مصاردها التمويلية الأخرى.[8] وهي بخلاف مثيلاتها من الجمعيات الشيعية في المجتمع البحريني، كـ"جمعية الرابطة الإسلامية" و"جمعية الوفاق الوطني الإسلامي" و"جمعية العمل الإسلامي" (الشيرازيون) و"جمعية الرسالة الإسلامية"، تقتصر العضوية فيها على الرجال وقد تعرضت الجمعية في العقود الأخيرة لانشقاقات، وقد انشق عنها ما سُميّ لاحقاً في الكويت والبحرين الشيرازيون. ورغم ذلك، تمكنت الجمعية من إيصال بعض أعضائها إلى مجلس الأمة الكويتي، مثل جمال عبد المحسن وعدنان عبد الصمد اللذين اختلفا معها لاحقاً. وبعضهم استمر عضواً حتى الآن في مجلس الأمة الكويتي كعدنان عبد الصمد وبعضهم الآخر فشل في تأمين وضمان مقعده النيابي.

8 إدارة الجمعيات الأهلية– **دراسة تقييمية وتقويمية لوضع جميعات النفع العام المشهرة**، تقرير غير منشور، وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل، الكويت، حزيران/ يونيو، 2001.

وبعدما كانت الجمعية الممثل الأوحد لجماعة الشيعة في الكويت، بات ينافسها اليوم الشيرازيون وأتباع الجماعات الشيعية الأخرى ومنهم من هو محسوب على الدولة، وآخرون معارضون لها كجماعات ”حزب الدعوة“ و”حزب الله“ والمهديون وربما الصدريون وغيرهم. ولا يمثل الشيرازيون، رغم قدرتهم التعبوية إلا جماعة صغيرة في الوسط الشيعي الكويتي، في مقابل جماعة ”جمعية الثقافة الاجتماعية“، وقد حاولوا السيطرة على مجلس إدارة الجمعية لكن قوة حضور أنصار ”حزب الدعوة“ في أوساطها قد دفعهم إلى العدول عن الفكرة، رغم أنهم يمتلكون قدرة على خلخلة الفوز الساحق لجماعة الجمعية الثقافية في الانتخابات البرلمانية. وقد يدعمون بعض الشخصيات الشيعية المحسوبة على الدولة نكاية بـ”جمعية الثقافة الاجتماعية“ وأنصارها. وقد استطاع الشيرازيون أن يدعموا وصول السيد صالح عاشور إلى مجلس الأمة الكويتي منذ 1996 حتى الآن.

ومن الممكن القول إن ”جمعية الثقافة الاجتماعية“ مثّلت منذ الثمانينيات من القرن العشرين الجماعات الشيعية غير المعادية للدولة، لكنها قد تقترب في عدد من أطروحاتها من بعض قوى المعارضة ومن بينها جماعات ”الإخوان المسلمون“ والسلف وبعض الليبيراليين. وقد مثّلت المسيرة الحذرة للجمعية خط سيرها خلال أكثر من خمسة عقود، إذ إنها لم تتخذ مواقف ناقدة للدولة، لكنها أحياناً بدت متذبذبة بين الدولة والمعارضة، رغم حلّ مجلس إداراتها الذي كانت تعيّن الجهات الرسمية أعضاءه دورياً. وقد يكون لسيطرة أنصار ”حزب الدعوة“ الشيعي على مجالسها المتتالية منذ سبعينيات القرن الماضي حتى الآن سبباً في أن تتسم مواقفها السياسية من النظام بقدر من الاعتدال. ويشير الزميع إلى أن التأسيس لـ”حزب الدعوة“ في الكويت يعود إلى عالم الدين اللبناني علي الكوراني، بجلساته الوعظية وحضوره الفكري في مسجد النقي بمنطقة الدسمة في الكويت، كما أنه لم يكن بعيداً عن اختراق عناصر الحزب لـ”الجمعية الثقافية الاجتماعية“ وأن يحكموا السيطرة عليها بعد انتخابات عام 1972–1973 حينما حازوا كل مقاعد مجلس الإدارة فيها[9].

[9] علي فهد الزميع، **الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت**، الكويت، وقف نهوض لدراسات التنمية، 2018، ص234.

وقد مثل الائتلاف الإسلامي الوطني، الواجهة السياسية للجمعية في تسعينيات القرن الفائت، التي شهدت بروز الواجهات السياسية غير الرسمية للتجمعات السياسية الكويتية. وهو التجمع الذي حاول أن ينسق في بعض توجهاته مع القوى السياسية الأخرى في المجتمع الكويتي. وقد مثل اشتراك الائتلاف في توقيع بيان رؤية مستقبلية لبناء الكويت والصادر في 13/3/1991 المرحلة الأولى التي

ينضم فيها التجمع السياسي الشيعي الكويتي للقوى السياسية الأخرى: الليبيرالية والسنية، ويتخذ مواقف واضحة من الوضع السياسي الداخلي الكويتي. وهو الأمر الذي حاولت الطائفة الشيعية النأي بنفسها عنه في الخمسينيات والستينيات وربما السبعينيات من القرن الماضي. وبدت غالبية رؤى الائتلاف في ما يتعلق بالشأن الداخلي الكويتي أكثر قرباً من التجمع الديموقراطي الكويتي منها إلى التجمعات الإسلاموية السنية الأخرى وتحديداً في ما يتصل بالموقف من إعطاء المرأة حقوقها السياسية والمواريث، ورفض تعديل المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ومسألة الحريات الدينية.[10]

10 فلاح عبد الله المديرس، **المصدر السابق**، ص 42.

أما الجمعية المماثلة لـ"جمعية الثقافة الاجتماعية" في البحرين، فهي "جمعية التوعية الإسلامية"، التي تأسست في عام 1969 وأشهرت عام 1973–1975، وقد تبوّأ قيادتها، منذ التأسيس حتى حلّها، رجل الدين الشيعي المعارض البارز الشيخ عيسى أحمد قاسم العضو السابق في البرلمان البحريني 1973–1975، ورئيس المجلس العلمائي الشيعي (المنحل) والذي يعتبر الأب الروحي لـ"جمعية الوفاق الإسلامية" المنحلة. لكن الجمعية حلت في عام 1984، بعد ما اتهمتها السلطات البحرينية بالارتباط بأحد التنظيمات السياسية الشيعية المناوئة للدولة. ثم أعيد افتتاحها عام 2002 مع بدء مشروع الإصلاح السياسي لملك البحرين حمد بن عيسى آل خليفة، لكنها قد تم حلها بعد ذلك في عام 2016 مع الإجراءات المتشددة التي جاءت مع حل "جمعية الوفاق الوطني الإسلامية".[11]

11 انظر: وسام السبع، **المؤسسة الدينية في البحرين: التحولات والمآلات**، لندن، مركز البحرين للدراسات، 2017.

وتعود فكرة إنشاء "جمعية التوعية الإسلامية" إلى مطلع 1960، فمع تنامي المد القومي والليبيرالي وربما اليساري في أوساط الجماعات الشيعية البحرينية، وتحديداً في المناطق الريفية، تداعى بعض الذين تلقوا التعليم الديني في الحوزات العلمية في العراق لتأليف تنظيم شيعي يواجه بذلك المدّ اليساري والليبيرالي، وعُقدت الاجتماعات الأولى بداية في مساجد صغيرة في بعض قرى البحرين، في مسجد طي ومسجد القدم. لكن عملها الواضح قد بدأ مع انتقالها إلى مبنى كبير في شارع البديع مطلع 1970. وقد ساعد في هذا الانتقال ثم في العمل العلني التبليغي لأعضاء الجمعية، هامش الحريات السياسية التي جاءت على البحرين عقب انتخابات المجلس التأسيسي عام 1972 والمجلس الوطني عام 1973.

وقد بادرت الجمعية فور حصولها على ترخيص التأسيس عام 1974 إلى افتتاح مدارس دينية شبه نظامية للبنات تتدرج من المستوى الابتدائي إلى المستوى الثانوي للبنات، ومركز للدراسات الإسلامية يقدم دورات دينية مسائية للراغبين من النساء والرجال ويقيم الندوات والمحاضرات والمؤتمرات الإسلامية.

وقد تلقت الجمعية فور تأسيسها دعماً رسمياً وأهلياً كبيراً ساعدها على القيام بأنشطتها المتعددة. وقد ترأسها منذ تأسيسها حتى حلها عام 1984 الشيخ عيسى قاسم، وكان في عداد قادتها السيد عبد الله المدني وسليمان المدني وعبد الأمير الجمري والشيخ عباس الريس وآخرون.

ودفع موقف الجمعية المعادي للتجمعات اليسارية والقومية إلى مناصرة السلطات في مواجهة أطروحات الجماعات القومية واليسارية البحرينية، التي بدت ذات تأثير في الشارع في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته.[12]

12 فلاح حسين، **الحركة الإسلامية واليسار في البحرين**، لندن، دار الصفا للنشر والتوزيع، 1989، ص 40–44.

ورغم أن الجمعية من حيث أهدافها وبرامج عملها جمعية خيرية–دينية، فإنها على غرار الجمعيات الإسلامية الأخرى قد مثّلت الواجهة السياسية لـ"حزب الدعوة الإسلامي"– فرع البحرين. أي أنه في حين مثّلت الجمعية الفضاء الذي من خلاله تسعى الحركة/الحزب/التنظيم إلى نشر أفكارها السياسية، مثّلت الكتلة الدينية في برلمان النصف الأول من السبعينيات، الواجهة السياسية العلنية للحركة. وهي– أي الجمعية– على نسق التجمعات الشيعية الأخرى، مثّلت الثورة الإيرانية في عام 1980 متغيراً أساسياً في توجهاتها السياسية. تجلّى في تبنيّها الصرف للمواقف والمشكلات الاجتماعية والسياسية. أي أن تتحول المشكلات الاجتماعية والاقتصادية القائمة في المجتمع، التي يعاني منها المجتمع العربي الشيعي في البحرين، إلى قضايا أساسية في الخطاب السياسي لهذه الجماعات. وهذا بدا واضحاً على مجمل أطروحاتها أو بالأحرى مواقفها من السلطات المحلية. علماً أن الجمعية أفادت في وقت سابق من الحيز الذي أتاحه لها دنو بعض رموزها أو القريبين منها من المؤسسة الرسمية، بالإضافة إلى التأثيرات السياسية الكبيرة الواضحة للثورة الإيرانية على الجماعات الشيعية في البحرين والكويت والمملكة العربية السعودية، وهو متغير ساهم بشكل كبير في تسييس الجماعات الشيعية في الخليج التي ينتمي جلها إلى المدرسة الإخبارية الشيعية، الذي يتوارى فيه كثيراً الجانب السياسي مقابل الدعوى. كما استفادت الجمعية كذلك من عودة الكثير من أعضائها الذين تلقوا تعليمهم الديني في العراق، ومن المتأثرين بأطروحات "حزب الدعوة" أو

المنخرطين في صفوفه. ونتيجة ذلك، بات العمل في الجمعية واجهة لنشاطهم السياسي والحزبي. وقبل سقوط نظام الشاه في إيران عام 1979، بادرت الجمعية إلى إجراء أول اتصال لها بآية الله الإمام الخميني الذي كان في ذلك الوقت مقيماً في العراق في مدينة النجف الأشرف. وبسقوط نظام الشاه وعودة الإمام الخميني وإقامة الجمهورية الإسلامية، أرسلت الجمعية برقية تهنئة في هذه المناسبة إلى كل من الإمام الخميني ورئيس حكومتها الموقّتة السيد مهدي بازركان. كذلك شارك وفد من الجمعية ضمّ الشيخ عيسى قاسم والشيخ عبد الأمير الجمري والشيخ عباس الريس في الوفد الشعبي الذي قدم التهاني بانتصار الثورة وقيام الجمهورية الإسلامية. وقد نظمت الجمعية عدداً من الأنشطة الاحتفالية التأييدية للثورة الإسلامية في إيران. أضف أنها كانت وراء تنظيم تظاهرة كبيرة جابت شوارع المنامة تأييداً للثورة الإيرانية.[13] وتبنت قيادات الجمعية الدينية دعوة الإمام الخميني إلى اعتبار آخر يوم جمعة من رمضان كيوم للقدس. وهو احتفال باتت تقيمه معظم جماعات الإسلام السياسي الشيعي في البحرين والعراق ولبنان، لكن هذه المسيرات توقفت مع حظر السلطات حق التظاهر في العاصمة والمناطق المحيطة بها.

13 المصدر السابق.

لكن الجمعية قد حُلت عام 1984 إثر حملة اعتقالات قادتها السلطات وشملت الكثير من أعضاء الجمعية بعدما وجهت إليهم تهمة تقويض أسس النظام والأمن العام. كذلك أغلقت المؤسسات التعليمية الإرشادية التابعة للجمعية واعتقلت السلطات رئيس الجمعية الشيخ إبراهيم الجمري وعدداً من قادتها مثل حسن المالكي وعلي العكري.

والواضح أن "جمعية التوعية الإسلامية" كانت متمثّلة لـ"حزب الدعوة" في شكله البحريني. لكن تخلّي بعض قادتها من أمثال الشيخ سليمان المدني عن تسلم زمام الحزب، وكان وقتذاك يحتل منصب أمينة العام، فإن القيادة كما بدا قد آلت إلى الشيخ عيسى قاسم وعبد الأمير الجمري. لكنه، وكما سبقت الإشارة، فإن تعرض خلايا الحزب للملاحقات الأمنية مع بدء الاضطرابات السياسية عام 1980 والسنوات التي تلت، قد دفعت عدداً وافراً من قادته للنزوح إلى إيران وسوريا، أو إلى بريطانيا التي مثلت منذ منتصف الثمانينيات مركزاً مهماً للتجمعات السياسية الشيعية المعارضة في الخليج العربي وتحديداً البحرينية والسعودية. وقد أُعيد فتح الجمعية والمؤسسات التابعة لها في آذار/ مارس عام 2001 مع بدء المشروع الإصلاحي لملك البحرين حمد بن عيسى آل خليفة. وقد بقي الشيخ عيسى قاسم قائدها الروحي. لكن دورها السياسي بدا خافتاً إلى حد كبير مع تأسيس الجمعيات

السياسية الشيعية كـ"جمعية الوفاق الوطني الإسلامي" و"جمعية العمل الإسلامي" و"جمعية الرسالة الإسلامية"، إذ تحولت الجمعية بعد ذلك إلى واجهة وعظية للمجلس العلمائي، تقوم بأنشطة خيرية وأخرى وعظية وتعليمية لا تخلو من بعض المضامين السياسية، حيث بدا ذلك واضحاً في يافطاتها التي ترفعها في فترة عاشوراء والتي تحمل أقوال قادتها الروحيين من أمثال الشيخ عيسى قاسم والشيخ عبد الله الغريفي وغيرهم ويافطاتهم الآخرى رفعوها تأييداً لموقف المجلس العلمائي الرافض للشق الجعفري من قانون الأحوال الشخصية، الأمر الذي أيقظ ردود أفعال في أوساط بعض كتاب الأعمدة الرسميين والجمعيات الإسلاموية السنية الذين وجدوا فيها قدراً من النزوع الطائفي.

وينحدر جل أعضاء الجمعية من أصول ريفية، وهم موظفون صغار أو ذوو مراتب متوسطة في إدارات الدولة والقطاع الخاص، أو من الذين كانوا منخرطين أو متعاطفين مع أطروحات "حزب الدعوة" البحريني، وتبدو عليهم علامات "الأسلمة" الواضحة في نموذجها الشيعي، من حيث وجود آثار السجود "الزبيبة" في منتصف جبهة الوجه، وذقون خفيفة الحلق أو ما يطلق عليه في الخليج "العارض"، وخاتم أو أكثر من الفضة في إصبع اليد اليمنى، وامتناع أكثرهم تديناً عن ارتداء ربطة عنق ومصافحة النساء.

وقد خف كثيراً نشاط الجمعية وخصوصاً بعد إعادة افتتاحها، كذلك ضعفت إمكاناتها المادية والبشرية. فالتواري عن العمل العلني خوفاً من المطاردة أو السجن قد شجّع بعض أفرادها السابقين على العمل في إطار تنظيمات اجتماعية أو سياسية أو في إطار الصناديق الخيرية في الريف والقرى البحرينية.

وقد دفع تضييق السلطات المحلية في البحرين الخناق على الجماعات الإسلامية الشيعية في العقود الماضية إلى ظهور منظمات دينية–سياسية خاصة بهم، اتجهت نحو العمل السري الذي بدا واضحاً خلال المدة الممتدة من الثورة الإيرانية عام 1979 حتى الإصلاحات السياسية التي قادها ملك البحرين مطلع عام 2001 عندما برزت في أوساطهم الجماعات والأحزاب والتنظيمات الشيعية كـ"حزب الدعوة" و"حزب الله" و"جبهة التحرير الإسلامية" وما يسمى في البحرين جماعة السفارة، و"حركة أحرار البحرين" الإسلامية والشيرازيين وغيرها. وهذه كلها لعبت دوراً واضحاً في الاضطرابات السياسية التي شهدتها البحرين في النصف الأول من الثمانينيات وفي النصف الثاني من التسعينيات من القرن الماضي.[14] وهي ذات الفصائل أو بعضها التي قادت الاضطرابات

السياسية التي جاءت على البلاد في المدة الممتدة من 2011 حتى 2016 وهو العام الذي شهد حل الكثير من هذه التنظيمات ولربما أخرى مثل ''جمعية الوفاق الوطني الإسلامي''. وقد يضاف إليها قرار حل ''جمعية العمل الوطني الديموقراطي'' (وعد) المتحالفة معها في شهر آذار/ مارس من عام 2017 والذي أكدته بعد ذلك حكم محكمة التمييز في كانون الثاني/ يناير من عام 2019.

14 انظر تفصيلاً لهذه الجماعات السياسية في كتاب: عباس ميرزا المرشد، **فخامة التراث ووعي المفارقة: التيار الإسلامي والمجتمع السياسي في البحرين**، مجمع البحرين الثقافي للدراسات والبحوث، 2003. انظر كذلك فلاح المديرس، **الحركات والجماعات السياسية في البحرين 1938–2002**، بيروت، دار الكنوز الأدبية، 2002.

أحمد منسي، **البحرين من الإمارة إلى المملكة**، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، 2003.

الفصل الثاني

الإسلام السياسي السنّي:
من التحالف مع السلطة إلى الانكفاء في الظل

"الأنظمة تحكم لتبقى والحركات الإسلامية تدفع الحدود المفروضة عليها وتنخرها، لكنها غالباً ما تصرف الطاقة نفسها لطمأنة النظام إلى أنها ستبقى ضمن هذه الحدود. الناتج مزيج من الاستقرار والتظاهر بالحيوية".

ناتان براون

المقدمة

يمثل الإسلام السياسي السنّي، على خلاف الإسلام السياسي الشيعي في منطقة الخليج العربي، فصيلين رئيسين هما جماعة "الإخوان المسلمون" والجماعات السلفية وبعض الفرق الصغيرة كالرفاعية والأشعرية وحزب التحرير والسروريين وجماعة التبليغ وغيرهم[15]. وبات السلف رغم حداثة حضورهم، أكثر الأطراف السنيّة قوةً وحضوراً وقدرة على التعبئة والتأطير. لكن هذا القول لا يعني أفول تأثير جماعة "الإخوان المسلمون" التي تحمل حضوراً تاريخياً يذهب إلى أربعينيات القرن الماضي، وتشكيلاً تنظيمياً دقيقاً متوغلاً في أجهزة الدولة وتحديداً التعليمية والقضائية والخدماتية ولربما الإعلامية. ولم تنجح محاولات الاتجاهات الليبيرالية والقوى اليسارية في إبعادهم عن مفاصل الدولة، أو في إخافة مؤسسات الحكم منهم، إلا في حالة الإمارات العربية المتحدة، والتي بفعل سنوات الربيع العربي كما هو بفعل تجربة الانقلاب على حكم جماعة "الإخوان المسلمون" في مصر في عام 2013، فإن موقفاً بدا في بعضه متشدداً تجاه جماعة "الإخوان" الإماراتية التي، رغم صغر حجمها، أودع أبرز قياداتها وأنصارها السجن أو خرج للمنافي في أوروبا وتركيا.

15 عبد الغني عماد (إشراف)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

وإذا ما كانت الأعمال الإرهابية التي نفذتها جماعات سلفية متطرفة قد أثارت ردود فعل حكومية، وتحديداً في المملكة العربية السعودية والكويت على تلك الجماعات الوهابية التكفيرية، فإن مثل هذه الأعمال قد زادت من درجات الوصل بين الدولة وجماعات "الإخوان المسملون" الذين باتوا، نتيجة التغيرات الفكرية التي يخضعون لها في مصر والشام: من نبذ للإرهاب والعنف كأحد أساليب العمل السياسي والقبول بعملية الديموقراطية المتدرجة وقدرتهم على تغيير مواقفهم أو تمييعها من القضايا السياسية والاجتماعية المهمة في الداخل الخليجي والقومي العربي، الأمر الذي جعل منهم قوة ذات حضور لافت في لعبة التوازنات السياسية الداخلية، وهذا ما أمن لهم الكثير من المكاسب والمنافع في حالتي البحرين والكويت. أما في قطر، فإنه رغم اختفاء الوجود التنظيمي لهم، فإن حضورهم ونفوذهم في الدولة والمجتمع بدا كبيراً ومؤثراً وهو الأمر الذي تعزز مع سنوات الربيع العربي وتحول قطر وتركيا إلى حاضنة لهم في سنوات الشتات التي جاءت عليهم بفعل بطش الدولة في مصر وسوريا وغيرها. وهو احتضان قد كلف الدولة كثيراً في علاقاتها مع دول الجوار كما هي في ردات الفعل التي جاءت على قطر من ثلاث من الدول الخليجية هي المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة والبحرين وفرضها نوعاً من الحصار والعزلة في إطارها الإقليمي نتيجة لذلك، واتهامها بأنها توظف خلايا وأجنحة من جماعة "الإخوان المسلمون" في هذه الدول كأذرع سياسية مؤثّرة داخل هذه الدول، وقد تذهب الاتهامات أبعد من ذلك أحياناً.

أولاً: إخوان الخليج

رغم التشابه الكبير بين فروع تنظيم جماعات "الإخوان المسلمون"، من حيث الأساس الأيديولوجي والفكري وكذلك من حيث تبادل الخبرات البشرية والفكرية، فقد تختلف بين إقليم خليجي وآخر. فهي في الكويت أكثر هذه التنظيمات قوة من حيث البناء الفكري والتنظيمي، كما أنه كتنظيم قد استفاد كثيراً من خبرات الكثير من عناصر وقيادات "الإخوان المسلمون" المصريين والسوريين والفلسطينيين. وهم في ذلك متقدمين على إخوانهم في الحالة البحرينية من الناحية التنظيمية والفكرية، وهي كمجموعتين متقدمتين على جماعات "الإخوان" في الدول الخليجية الأخرى، وتحديداً في قطر والإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية.

من الناحية الأخرى، فإن ما يميز جماعة "الإخوان المسلمون" عن غيرها من التنظيمات الإسلاموية هو اتصاف خطابها بقدر أكبر من المرونة الاجتماعية والسياسية إذا ما قورنت بالجماعة السلفية، سواء أكان ذلك من حيث الموقف من المرأة أم من مسائل الحياة الاجتماعية الأخرى وكذلك من مسألة المشاركة في العملية السياسية. لكن هذه الجماعات لا يمكنها إلا أن تدعم موقف الجماعة السلفية في مقترحاتها الاجتماعية المتشددة والتي بدت واضحة في مناقشات البرلمان الكويتي والبحريني من قضايا المرأة والاختلاط في التعليم الجامعي والعمل المختلط وأنشطة الترفيه كالغناء والرقص، علماً بأن كلاهما يكن للآخر قدراً غير عادي من العداء السياسي الذي في بعض ملامحه يذكر بذلك العداء الذي تبادلته التنظيمات اليسارية العربية بعضها نحو البعض الآخر بفعل الاستقطاب السوفياتي والصيني لهما في عقدي الستينيات والسبعينيات. ويتصارع التنظيمان على من له الحق في تمثيل السنة على النحو نفسه الذي عليه تتصارع جماعات الإسلام السياسي الشيعي في تمثيلها للشيعة مقابل الآخر المختلف معها من المنظور السياسي وليس العقائدي. أي أنها تنظيمات توظف الدين والطائفة في عمليات الحشد والاستقطاب.

1- "الإخوان المسلمون" في أطروحة التنظيم المعتدل

تعتبر جماعة "الإخوان المسلمون" أكثر قوى الإسلام السياسي السني تأثيراً في منطقة الخليج العربي، وقد ساعدت المتغيرات التي مرت بها المنطقة خلال العقود الأربعة الماضية على أن تكون رغم بعض الكبوات أقوى جماعات الإسلام السياسي في المنطقة تنظيماً وحفظاً لكوادرها غير المعلنة. أضف أن الضربات التي تعرضت لها القوى اليسارية وبعض قوى الإسلام السياسي الشيعي وبعض القوى السلفية في المرحلة السابقة كما حدث للتنظيم الأم في مصر وسوريا قد ساهمت في أن تكون للتنظيم رؤى سياسية برغماتية بل قد اتسم بعضها بنزعات ميكافيلية صرفة. فنزعة البقاء في مواجهة الضربات الكثيرة والقوية دفعها نحو بناء نزعة تنظيمية برغماتية وفي بعضها نفعية.

وما من شك في أن التحولات الفكرية التي هبت أخيراً على التنظيم الدولي لـ"الإخوان المسلمون" بالإضافة إلى التحولات الأيديولوجية التي مر بها التنظيم في مصر وفي دول شمال أفريقيا، قد انعكست في مواقف التنظيم في الخليج، وتحديداً في علاقته بالدولة ومؤسسات الحكم. الأمر الذي انعكس في تمثيله في بعض حكومات المنطقة وتبوّأ الكثير من كوادره وأعضائه مناصب إدارية متقدمة في عدد من المؤسسات الحكومية، وكذلك سيطر التنظيم على أغلب المؤسسات المالية الإسلامية في المنطقة كبيت التمويل والزكاة الكويتي وعلى معظم المصارف الإسلامية العاملة في

دول مجلس التعاون إن لم يكن كلها، كما أنه في بعضه مهيمن على بعض وزارات التعليم والجامعات الخليجية أو بعض كلياتها لكن السنوات التي جاءت بعد الإطاحة بمحمد مرسي من رئاسة الدولة في مصر عام 2013 وإدراجها في منطقة الخليج ضمن قائمة المنظمات الإرهابية قد أضرت كثيراً بمواقع "الإخوان" في الدول الخليجية وقد تفاوتت حجمها من دولة إلى أخرى.

2- إخوان الكويت: بدايات التأسيس والتطور

تمثّل "جمعية الإصلاح الاجتماعي" الكويتية والمؤسسة في تموز/ يوليو من عام 1963 أكثر الجمعيات الدينية في منطقة الخليج العربي تنظيماً وقوة، سواء من حيث طبيعة الأدلجة السياسية التي تُخضع لها عناصرها أو في إمكاناتها المادية أو في قدرتها على استقطاب قطاعات واسعة من السكان، وتشترك معها في هذه السمة وبعض السمات الأخرى، جمعيتا "الإصلاح" في كل من البحرين والإمارات العربية المتحدة. لكن الأخيرة قد تعرض مجلس إدارتها للحلّ في النصف الثاني من عام 1994 وعُيّن مكانه آخر قريب من الإدارة السياسية لإمارة دبي، ونتيجة ذلك فقدت الجمعية الإماراتية دورها السياسي واقتصر نشاطها على الجانب الخيري وربما على بعض النشاط الوعظي الرسمي. كما أوقف صدور مجلة **المجتمع** التابعة لها. بل إن حلهّا قد جاء نتيجة مقالات انتقدت السلطة المحلية أو بعض رموزها، وبسبب ما قيل حينذاك عن دعمها المادي للجماعات الإسلامية السياسية في البلاد العربية والإسلامية الأخرى وتحديداً في مصر والجزائر. ثم توقفت أنشطة الجمعية الداخلية والخارجية وقامت الحكومة بإسناد الإشراف عليها كاملاً إلى وزارة الشؤون الاجتماعية وهو حل لم تَعُدْ بعده الجمعية كمؤسسة للنشاط رغم استمرار أعضائها أو المنتسبين للحركة عموماً في النشاط حتى مطلع عام 2011، إذ حُلّت الجمعية نهائياً نتيجة لرفع وثيقة دعوا فيها إلى انتخابات مباشرة للمجلس الوطني الاتحادي وإلى مجموعة من الإصلاحات التشريعية. وكانت ردات فعل السلطات حيال ذلك شديدة وقاسية، قادت معظم عناصر الصف الأول والثاني من الجمعية إلى محاكمات أدخل إثرها أغلبهم السجن لمدات بدت بعض الشيء طويلة، وفرّ بعضهم الآخر إلى خارج البلاد لقطر أو لأوروبا أو تركيا. وتحمل السلطات في دولة الإمارات حساسية شديدة من أي عمل سياسي يحمل صفة التنظيم، بل إن مثل هذا الموقف يشتد في حالة الجماعات الإسلاموية بمسمياتها وضفافها المختلفة. وفي هذا يقول عبد الله النفيسي، وهو أحد منظري ومفكري الحركة في الكويت، في مقالة له عن الحالة الإسلامية في قطر بالقول

إن ''الإخوان المسلمون'' القطريين نصحوا ''الإخوان'' في الإمارات أكثر من مرة أن يتخلوا عن فكرة ''التنظيم'' لأن تبعات التمسك بها كانت خطيرة وثقيلة، ولأن الأهداف العامة للتحرك قابلة وممكنة التحقق دون الحاجة إلى ''تنظيم'' رسمي يُحرك حساسية الدولة.[16]

16 عبد الله بن بجاد العتيبي، **الإخوان المسلمون والامارات في الخليج والربيع العربي، الدين والسياسة،** المسبار، دبي، 2013، ص172.

وهو تحذير ونصح لم تدركه كوادر التنظيم هناك، فجاءت ردات فعل لم تهدأ من النظام الذي وجدت في جماعة ''الإخوان المسلمون'' وخصوصاً بعد أحداث عام 2011 تهديداً خطيراً لوجوده فما كان منه إلا الاجتثاث. وهو أمر قد يكون سهلاً في حالة تنظيم صغير كجماعة ''الإخوان المسلمون'' الإماراتية لكنه صعب في حالة تنظيم الكويت الأقدم والأقوى في منطقة الخليج العربي.

وبالعودة إلى ''جمعية الإصلاح الاجتماعي'' الكويتية، وهي الواجهة العلنية لحركة ''الإخوان المسلمون'' في الكويت. لا بد من الإشارة إلى أنه رغم أن تأسيس الجمعية رسمياً جرى مطلع 1963، فإن تأسيس الحركة قد يذهب إلى نهاية العقد الرابع من القرن الماضي وتحديداً عام 1947، عندما استطاع السيد عبد العزيز العلي المطوع الدارس في القاهرة أن يؤسس أول مجموعة لـ''الإخوان المسلمون'' على شكل شعبة. لكن الأحوال السياسية والاجتماعية في الكويت قد دفعت عناصر التنظيم من الكويتيين إلى أن يكون تجمعهم على نحو هيئة/ منظمة أهلية ذات اتجاهات وعظية. من هذا المنطلق، أسسوا في عام 1952 ''جمعية الإرشاد الإسلامي'' التي تعزز دورها بتوافد عدد كبير من أعضاء حركة ''الإخوان'' من سوريا ومصر والعراق وفلسطين للعمل في سلك التعليم والإدارات الحكومية الحديثة النشأة. وقد انضم اثنان من قادة الحركة في السلم التنظيمي إلى جماعة ''الإخوان المسلمون'' ومقرها مصر، وهما الفضيل الورتلاني الذي لعب دوراً أساسياً في زرع خلايا ''الإخوان المسلمون'' في اليمن عام 1947، ونجيب جويفل، فضلاً عن أحمد الشرباصي وأبو الحسن التدوري. وقد أدّى هؤلاء دوراً فاعلاً في التأسيس الفكري والأيديولوجي للحركة في الكويت. كذلك تعزز دورها أكثر فأكثر لدى تولي عبد العزيز المطوع منصب المراقب العام للجمعية، والشيخ يوسف عيسى القناعي رئاسة الجمعية، ودخول شخصيات كويتية مجلس إدارتها من أمثال محمد العدساني رئيس مجلس الأمة الكويتي الأسبق وخالد الفهيد وزير التربية والتعليم الأسبق وسيطرتهم على المعهد الديني ما ساعد على انتشارهم في أوساط طلاب المدارس الحكومية.[17]

17 فلاح عبد الله المديرس، **جماعة الإخوان المسلمين في الكويت،** الكويت، دار قرطاس للنشر، 1999، ص 13–14.

يقول عبد الله علي المطوع أحد قيادي "جمعية الإصلاح" وحركة "الإخوان المسلمون" وعضو المكتب التنفيذي للتنظيم الدولي لحركة "الإخوان المسلمون":

> بدأت حركتنا الإسلامية منذ أوائل الخمسينيات مع اشتعال هجمة الغرب الشرسة ليس على الكويت فحسب، بل على المنطقة العربية والإسلامية بأكملها. طرحوا لنا أفكاراً أو مبادئ دنيوية، وجيء بالقومية العربية ومنبعها الجامعة الأميركية في بيروت، وجيء بالبعثية ومنبعها ميشيل عفلق والغرب من ورائه، وجيء بالاشتراكية والحداثة، وكلها تَصرُف هذه الأمة عن دينها وعقيدتها، فقمنا نحن أبناء الكويت، بتأسيس عمل إسلامي سياسي نتصدى لهذه الهجمة الشرسة.[18]

18 سامي ناصر الخالدي، **الأحزاب الإسلامية في الكويت**، الكويت، دار النبأ للنشر والتوزيع، 1999، ص 162.

النشاط وتداخل العلاقة مع الدولة

قام عمل جماعة "الإخوان" في الكويت على أسس متعددة، منها تقسيم مدينة الكويت إلى ثلاثة قطاعات رئيسة: حي المرقاب، حي قبلة (جبلة)، حي شرق، وهي المناطق التي كانت تمثل الثقل السكاني في المجتمع الكويتي قبل عملية التوسع العمراني ما بين أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات من القرن العشرين. واللافت أن حركة "الإخوان" قد ركزت على ما يسمى في الكويت مناطق داخل السور وهي المناطق الحضرية، لذا فإننا نلاحظ أن حجم حضورها (أي الجماعة) في أوساط ما يسمى في الكويت أهل الحضر أكبر بكثير من سكان البادية.

أما المناطق الخارجية المعروفة بمناطق خارج السور، والتي يمثل البدو من الكويتيين أغلب سكانها لم تكن تحتل إلا القليل من اهتماماتها[19]. إذ لم تشكّل هذه المناطق مركزاً للعمل التنظيمي لحركة "الإخوان المسلمون" الكويتية حتى نهاية السبعينيات عندما بدأت الحركة تشعر إلى أنها بحاجة إلى عناصر بدوية منظمة أو متعاطفة معها تعينها داخل وخارج مجلس الأمة الكويتي. ويفسر هذا واقع انتشار الحركة في أوساط الحضر من الكويتيين، وغيابها أو قلة حضورها وسط الجماعات البدوية، كما يفسر هذا واقع أن جلّ قادة الحركة هم من العائلات التجارية التقليدية، كالفهيد والعدساني والنفيسي والقناعي والرفاعي والعتيقي والحجي والخالد والمطوع... في المقابل، نجد قوة حضور الحركة السلفية الكويتية في أوساط الجماعات البدوية أكثر منها في أوساط الجماعات الحضرية. هذه الجماعات التي كانت شبه منسية لدى القوى السياسية الكويتية التقليدية إبان الخمسينيات والستينيات: وأبرزها حركتا "الإخوان المسلمون" و"القوميون العرب" واليسار الكويتي. لكن بروز الحركة السلفية في نهاية السبعينيات قد حجم من التمدد والحضور الذي حصل

عليه "الإخوان" في المناطق الخارجية (البدوية)، حتى بات هذا القطاع شبه محتكر من قبل الجماعات السلفية باستثناء بعض الواجهات الفكرية والنخب المهنية المحسوبة على "الإخوان".[20]

19 باقر سلمان النجار، **المرأة في الخليج العربي: في وداع قرن وإطلالة آخر**، أسامة الخولي وآخرون– **العرب إلى أين؟**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص355–358.

20 علي فهد الزميع، مصدر سابق، ص 82.

وقد تعرضت الجمعية، على غرار الجمعيات والمؤسسات الأهلية الأخرى، إلى الحل عام 1959، إثر الصدام بين السلطات الكويتية والتنظيمات القومية نتيجة المناخ التحريضي الذي قادته هذه التنظيمات ضد السلطات المحلية والخليجية والبريطانية المحلية من ناحية، والنظام العراقي في عهد عبد الكريم قاسم المعادي لمصر والجمهورية العربية المتحدة من ناحية أخرى. لكن الانفراج السياسي قد جاء في عهد حكم الشيخ عبد الله السالم، الذي كان وراء عودة التنظيمات الأهلية المحلولة والمجمدة للعمل من جديد. فانطلق النادي الثقافي القومي باسم نادي الاستقلال الثقافي، ونادي الخريجين باسم جمعية الخريجين ونادي المعلمين تحت اسم جمعية المعلمين، وعودة "جمعية الإرشاد الإسلامي" باسم "جمعية الإصلاح الاجتماعي" نظمه قانون جعيات النفع العام رقم 24 والصادر في 1962.

وقد اجتمع حوالى ثلاثون شخصية كويتية يمثلون حركة "الإخوان المسلمون" في ديوانية فهد الخالد وقرروا تأسيس "جمعية الإصلاح الاجتماعي". وتولى رئاسة الجمعية يوسف النفيسي ثم توالى على رئاستها كل من وزير الأوقاف الأسبق يوسف الحجي وعبد الله العالي المطوع وإسماعيل الشطي، وناهز عدد أعضاء الجمعية 1500 عضواً أو قد يزيد على ذلك كثيراً أو قليلاً. ولا تختلف أهداف الجمعية عن أهداف "جمعية الإرشاد الإسلامي"، وقد انبثق من الجمعية العديد من اللجان أهمها اللجنة الثقافية التي تتولى إقامة الأنشطة الثقافية والفكرية والأدلجة السياسية، إضافة إلى تنظيم أسبوع رمضان وأسبوع الحج وأسبوع حفظ **القرآن الكريم** وأسبوع مناصرة الشعب الأفغاني أو الشيشاني أو الفلسطيني أو السوري أو مناصرة أهل السنة والجماعة في العراق، وأسبوع الدستور الكويتي. ومنذ عام 1968، دشّنت الجمعية برنامجها في تحفيظ **القرآن الكريم** لطلاب المدارس، حيث أصبحت تشرف على أكثر من 50 مركزاً لتحفيظ **القرآن** في المساجد والمدارس تجاوز عدد المنتسبين إليها ثمانية آلاف طالب. ويعتقد فلاح المديرس، أنه عن طريق هذه المراكز والنشرات الداخلية ومجلة **المجتمع** التابعة لها، ووسائط الاتصال الاجتماعي الجديدة الي برعت هذه التنظيمات في توظيفها، تنشر الجمعية فكر "الإخوان" كما تنظم الجمعية اللقاءات

والتجمعات غير الرسمية في المساجد والمنازل والدروس الدينية، يتم من خلالها تجنيد العناصر التنظيمية الجديدة أو المناصرة للحركة، ثم تتشكل خلايا الحركة وتعمل.[21]

21 فلاح المديرس، **جماعة الإخوان المسلمين في الكويت**، مصدر سابق، ص 24–25.

ورغم أن حركة "الإخوان المسلمون" قد استطاعت نسبياً عن طريق الجمعية اختراق التجمعات البدوية، وبروز قيادات في أوساطها مثل النائب السابق مبارك الدويلة وعدد آخر من المنتظمين والمتعاطفين معها. لكن قياداتها بقيت حكراً على المنحدرين من الأصول الحضرية الكويتية وتحديداً من المنتمين إلى الأسر الكويتية التقليدية، في حين يشكل المنحدرون من الطبقة الوسطى الجديدة جل أعضائها وقادة الصف الثاني والثالث من الجمعية والحركة على السواء. وإن برز من بين قياداتها عدد من أعضاء الطبقة الوسطى الصاعدة. وقد دخلت الجمعية في تحالف شابه بعض التذبذ مع مؤسسة الحكم والدولة في الكويت منذ سبعينيات القرن الماضي حتى الآن.

وتبوّأ الكثير من قادة الحركة مناصب وزارية واستشارية قريبة من قيادات مؤسسة الحكم خلال العقود الأربعة الأخيرة. لذا فرغم بعض الإحراج الذي قد تسببه الحركة/ الجمعية للدولة فقد احتلّت، بخلاف التجمعات الأخرى، مكاناً قريباً من مؤسسة الحكم، وكانت رغم انفلاتها النسبي، موضع ثقة لدى مؤسسة الدولة التي تعوّل عليها في عملية ترويض مناصريها أو ضبط أتباعها داخل مجلس الأمة الكويتي وفي المجتمع الكويتي. أضف أنها قد تتسبب عقب خروجها من التحالفات السياسية التي تعقدها مع القوى السياسية الأخرى الفاعلة في المجتمع الكويتي، بإضعاف هذا التحالف أو إخفاقه تماماً مثلما حدث عند سحب تواقيع أعضائها من البيان الصحافي المتصل بالمجلس الوطني في الكويت في أيار/ مايو 1990. وهي في ذلك تحتل مكاناً عزيزاً في رحاب السلطة قد لا تحتله القوى الليبيرالية والقومية. فالأول يحتل ويسيطر على مفاصل القوى في المجتمع في حين أن الآخر قد فقد الكثير من قوته وتأثيره على المجتمع رغم تمثيله حالة سياسية ذات قدرات كبيرة. لكن الجمعية ومنذ دخولها في تحالف تغيير الدوائر الانتخابية في عام 2006 وبعد ذلك في تحالف الحراك الشعبي مع بعض الجماعات الحضرية والجماعات السلفية والجماعات البدوية في عام، وهي بذلك بدت أقرب إلى المعارضة الكويتية في ثوبها الجديد الذي يتشكل في جله من تحالف "الإخوان" والسلف والجماعات البدوية والذي باتت أحد أبرز شخصياته النائب الكويتي عن الدائرة الرابعة مسلم البراك الذي ينحدر من إحدى أبرز القبائل الكويتية المطير وأحد أبرز أقطاب الحركة الشعبية الدستورية وأحد قادة الحراك الشعبي لعام 2012.

ومع أن الجمعية كانت تمثّل الواجهة العلنية لحركة "الإخوان المسلمون" في الكويت، فإن سماح الدولة الكويتية غير المعلن للقوى السياسية بتشكيل واجهاتها ومنابرها السياسية، قد أتاح لحركة "الإخوان المسلمون" الكويتية، وخصوصاً بعد تحرير الكويت، إنشاء منبر "الحركة الدستورية الإسلامية" (حدس)، معلنة بذلك إزالة اللبس الذي طالما أُلصق بالجمعية نتيجة عملها السياسي والوعظي والخيري، وكذلك إشهار براءتها من الارتباط بالتنظيم الدولي لـ"الإخوان المسلمون" الذي اتخذ مواقف معادية لقوى التحالف المحررة للكويت من الاحتلال العراقي العامة 1990–1991. أي بكلام آخر، إبعاد الجمعية عن التمثيل السياسي لحركة "الإخوان المسلمون"– إقليم الكويت، واقتصار دورها على الجانب الخيري والوعظي الذي بواسطته تستقطب الحركة أعضاءً جدداً. فضلاً عن النأي بها عن التنظيم الدولي لـ"الإخوان المسلمون"، الذي جمّدت الكويت عضويتها فيه، قبل أن يحل، إثر موقفه المساند للغزو العراقي للكويت. وفي هذا الإطار، يعلق إسماعيل الشطي أحد قادة الحركة بالقول:

> إن خروجنا من التنظيم الدولي سببه مخالفتهم– أي التنظيم الدولي وقياداته– للقيم التي اتفقنا عليها، ولأنه لا وجود رسمياً لـ"الإخوان" في الكويت، (لذا فإنه) يصعب الإعلان عن قرارنا من دون وجود هذا الإطار. وإن شرط عودتنا يتطلب استقالة كل التيارات التي تورطت في ذلك الموقف المشين في حق "الإخوان" وحق الإسلام وحق الكويت، كما نطالب هؤلاء بالاعتذار رسمياً للشعب الكويتي.[22]

22 جريدة **الحياة**، الثلاثاء، 8 تشرين الأول/ أكتوبر، 1991، ص 8.

ويبدو أن تأسيس "الحركة الدستورية الإسلامية" (حدس) يعتبر الإعلان الرسمي الأول والعلني للحركة على الساحة السياسية الكويتية، ونبذاً لعاهة السرية التي لازمتها في سنيّ صراعها السابقة وخصوصاً أن "الحركة الدستورية" قد دخلت في سجال وأخذ ورد مع التنظيم الدولي لـ"الإخوان المسلمون" في شأن موقف الأخير من الغزو العراقي للكويت. وقد عُدَّ ذلك براءة ذمة من مواقف الحركة على المستوى القومي في ما يتعلق بالمسألة الكويتية.

وتبقى حركة "الإخوان المسلمون" في الكويت، وبخلاف الحركات السياسية السنية الأخرى في الكويت والخليج العربي، تملك تراكماً لخبرات تنظيمية وفكرية محلية وعربية تساعدها على التعامل مع المستجدات السياسية على أساس استغلال الفرص والموازنة بين المنافع والخسائر، علماً أن ابتعاد الحركة عن تبنّي العنف مع السلطات المحلية، وربما معارضيها من القوى السياسية الأخرى، قد جعلها أكثر قرباً من المؤسسات السياسية المحلية. أضف أن علوّ المضامين السياسية "المُحَدثة" في خطابها السياسي عن المضامين الوعظية يجعل منها أكثر القوى الإسلاموية السنية قدرة على

نسج التحالفات مع القوى السياسية الأخرى الليبيرالية واليسارية والشيعية، وكذلك بدرجة أقل القدرة على اختراق نسيج التضامنيات التقليدية، وتحديداً القبلية. وهي قدرة لا تقارن بقدرة الجماعات السلفية التي بدت أخيراً كأنها تحتكر الساحة البدوية الكويتية، أو أنها ساحة لم تستثمرها سابقاً القوى السياسية الكويتية على نحو كافٍ فبدت الساحة البدوية كأن الجماعات السلفية الكويتية تحتكرها دون سواها من الجماعات السياسية الأخرى لأسباب سنأتي على ذكرها لاحقاً.

كما أن التجربة البرلمانية الكويتية قد صقلت أداءها السياسي وعقلنته إلى حد كبير، وهي في ذلك لم تتخلَّ بعد عن كثير من نزوعها الإسلاموي، وذلك لأسباب متعلقة بالتنظيم ذاته وبسبب علاقتها بمجتمع الناخبين وبالقوى الإسلاموية الأخرى. فهي في ذلك ستبقى تهدف ولو تدريجياً نحو أسلمة المجتمع الكويتي، وفي مهاجمة الوزراء والمسؤولين الكويتيين ذوي التوجهات الليبيرالية، فهم في هذا قد وقفوا ضد معظم وزراء التربية والتعليم الكويتيين من حسن الإبراهيم حتى موضي الحمود إلى محمد الفارس. كما أنهم قد وقفوا ضد وزير المالية ونائب رئيس مجلس الوزراء الكويتي الأسبق مصطفى الشمالي بسبب ليبيرالية سياساته الاقتصادية وغيرهم. وهم في عملهم البرلماني قد أثبتوا قدرة على إزعاج الحكومة ومؤسسة الحكم في مناسبات عدة ولكن دون أن تشكل هذه المواقف أي تهديد على أي منهما[23].

23 ناثان ج براون، **الدفع نحو سياسة حزبية، الحركة الدستورية الإسلامية في الكويت**، بيروت، أوراق كارنيغي.

ومع ذلك، من المفيد القول إن مؤسسة الحكم الكويتية على نسق مؤسسات الحكم الأخرى في الخليج، قد توظف إحدى الجماعات الإسلاموية لخدمة بعض مراميها، لكن ردود أفعالها، أي مؤسسة الحكم، قد تكون قاسية أحياناً إذا ما تمادى الطرف الآخر في ممارسة ضغوطه أو تجاوز الحدود المسموح بها. فرغم العلاقة التاريخية الحميدة التي ربطت بين مؤسسة الحكم وحركة "الإخوان المسلمون"، فقد بدت هذه العلاقة كعلاقة الأزواج، إذ لم تخلُ من الخلافات. قد تلجأ الدولة، وهي صاحبة القرار، إلى حجب ما تعطيه لهذه الجماعة أو تلك، كل وفق ما تقول أوتفعل في علاقتها بمؤسسة الحكم والدولة.

ففي النصف الثاني من التسعينيات، حلّت الحكومة الكويتية مثلاً، نتيجة ضغوط داخلية وخارجية، اتحاد الجمعيات التعاونية التي كانت تسيطر عليه حركة "الإخوان المسلمون". كما ألغت قرار منع بيع الدجاج المجمّد في الجمعيات التعاونية على أساس أنه مذبوح بالطرق غير الشرعية. وقد أتاح لهم ذلك في السابق فرصة احتكار بيع "الدجاج الإسلامي" في السوق الكويتية، فأسفر ذلك عن

تنامي المداخيل المالية للحركة الإسلاموية والمؤسسات التي تسيطر عليها، وأضر بالكثير من التجار الكويتيين العاملين في مجال الدواجن واستيراد المواد الغذائية. كذلك حاولت الدولة فرض بعض سيطرتها على الطريقة المتبعة في جمع التبرعات المالية وصرفها، وذلك بعد الشكاوى التي تلقتها الحكومة الكويتية من الحكومات المصرية والجزائرية، وخلاصتها أن جزءاً من الدعم المالي الذي تحصل عليه الحركات الإسلاموية المناهضة للحكم والمتبنيّة للعنف في هذه الدول، يأتي من الجماعات الإسلاموية الكويتية. وعليه، اتخذت الحكومة الكويتية مجموعة من القرارات نتيجة ضغوط شديدة مارستها الولايات المتحدة الأميركية بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر وهي قرارات تقضي بأن تشرف الجهات الحكومية المعنية على عمليات جمع التبرعات المالية الكويتية في الداخل والخارج ومراقبة طرائق صرفها. وهي إجراءات قد ساهمت في الحد من تدفق هذه التبرعات أو سوء توظيفها لكنها لم توقفها بالكامل. فما زالت دول الخليج عموماً تتهم في التقارير الرسمية الأوروبية والأميركية وفي التقارير الإعلامية بدعم للإرهاب. وهي تهمة وجب أن نقول إنها لم تشمل في ذلك سلطنة عمان والبحرين. وهو دعم قد خف كثيراً وإن لم يتلاشَ بعد الخلاف الخليجي–الخليجي واتهام ثلاث من دوله لقطر بمساندة الإرهاب. الأمر الذي دفع نحو أن تتخلص هذه الدول وبشكل كبير من أي ارتباطات سابقة لها بالتنظيمات والأفراد المتهمين بالإرهاب أو مساندة الإرهاب. ولا بد من القول إن بعضاً من دول المنطقة وفي ضوء اتباع سياسة المنكافئة قد دأبت على دعم بعض من الفصائل الإسلاموية المسلحة (الإرهابية) ضد بعضها البعض أو ضد دولها. والكثير من شواهد الحالة العراقية والسورية واليمينة والصومالية ولربما الأفغانية تشير أو تؤكد ذلك.

كذلك اتخذت الحكومة قراراً قضى بإخراج اللجان الخيرية ولجان الزكاة الموجودة في المساجد إلى خارجها ومنع إقامة أي منشآت خاصة بهذه اللجان داخل دور العبادة إضافة إلى تنظيم العبادة فيها.[24] وقد تعرضت هذه الإجراءات وغيرها للنقد من من الجماعات الإسلاموية الكويتية، لكن ذلك لم يمنع الحكومة الكويتية من مواصلة الرقابة على تلك الجماعات. وتزداد شدة هذه الإجراءات مع ازدياد ضغط الحكومة الأميركية على الحكومة الكويتية التي منعت جمع الأموال في المساجد وإقامة أكشاك لجمعها من دون ترخيص رسمي. وهي عملية تعاظمت مع الزمن منذ أحداث 11 أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة الأميركية، إذ حدّت ثم منعت سلطات الخليج من جمع التبرعات لأي جهة كانت دون موافقة رسمية.

24 سامي ناصر الخالدي، مصدر سابق، ص 192.

وتقف على النقيض من حركة ''الإخوان المسلمون'' من خلال واجهتها، ''جمعية الإصلاح الاجتماعي''، الحركة السلفية وذلك من خلال واجهتها ''جمعية إحياء التراث الإسلامي''. وهي جماعة قد بدأت نشاطها على مستويين، داخلي وهو ما تقوم به الجمعية من أنشطة في الكويت، حيث أسست ثماني لجان لجمع الزكاة تنتشر فروعها في العديد من المناطق السكنية، فضلاً عن مركز للشباب ومنتدى للنساء ومركز إعلامي ولجان للعلاقات العامة والبحث العلمي والإفتاء. أما على المستوى الخارجي، فكان التوجه لنشر الدعوة السلفية. إذ أنشأت الجمعية إدارة عامة للمشاريع الخيرية الدعوية، يتم عبرها تنفيذ الكثير من المشاريع الخيرية مثل بناء مساجد ومساكن ومراكز صحية وتقديم مساعدات كثيراً ما تغلف بأهداف دعوية. وقد أنشأت الجمعية لجاناً مختلفة تعني بتقديم المساعدات الخيرية، إحداها لجنة لمسلمي شرق آسيا وثانية لشبه القارة الهندية وثالثة لأفغانستان ورابعة لجمهوريات وسط آسيا وخامسة لمسلمي أفريقيا وسادسة لأوروبا وأميركا.[25]

25 مصدر سابق، ص 224.

3– إخوان البحرين

وفي البحرين، تعدّ ''جمعية الإصلاح'' البحرينية إحدى أقدم المنظمات الأهلية الدينية في الخليج العربي. وقد أُسست عام 1941 باسم نادي الطلبة، لكنها سرعان ما تحولت عام 1946 بتأثير مجموعة من الطلبة البحرينيين الذين يدرسون القانون المدني والشريعة الإسلامية في مصر، وربّما بتأثير من الجمعيات الإسلامية التابعة لحركة ''الإخوان'' المصرية، إلى نادي الإصلاح حيث استمرت محتفظة بهذا الاسم حتى عام 1980 عندما تحوّلت إلى ''جمعية الإصلاح''. وقد تكوّنت الجمعية في مراحلها الأولى في الغالب من الطلبة المنتظمين في مدرسة الهداية الخليفية ممن ''جمعتهم زمالة الدراسة ووحدة الفكر''[26]، وبعض الدارسين في مصر من المنحدرين من أصول قبلية واضحة''. ويبدو أن القاسم الإثني كان أكثر بروزاً في ذلك من الناحية الأيديولوجية''، الأمر الذي لم يعد قائماً في وقتنا الحاضر، والذي بدت فيه الجمعية تمثّل إطاراً أيديولوجياً ذا مضامين دينية. بل إنها كجمعية ومع الوقت، فقد تحولت من تجمع كان في غالبيته من الموالك العرب، إلى جمعية بدت غالبيتها من الشوافع من عرب الهولة أو العجم السنة. بعضهم ينحدر من العائلات التجارية البحرينية المعروفة وبعضهم الآخر من الطبقة المهنية الجديدة من الأطباء والمهندسين وأساتذة الجامعات.

26 Foud Khuri, *Tribe and state in Bahrain–Chicago*, Chicago University Press I. Khuri, Trib press, 1980.

ويشير الشيخ خالد بن محمد آل خليفة، أول رئيس لـ"نادي الإصلاح" في ثلاثينيات القرن الماضي، إلى أن الاهتمام بكرة القدم كان هو المنطلق، عندما شكل نفر من الصبية فريقاً سمّى فريق المجر سرعان ما تحوّل إلى نادي الشباب. وجاء هذا الاسم بعدما لعب الفريق مع فريق البحارة المجريين العاملين على متن إحدى البواخر التي رست في البحرين في ذلك الحين. وكان في عداد أعضاء النادي الشيخ عبد الرحمن الجودر وعبد الله بن إبراهيم المقهوي وعبد الله الدوي ومحمد هاشم ويوسف الشيراوي وأحمد عبيدلي وعبد الرحمن الغاوي ويوسف الغاوي وآخرون. وقد بدأ هذا النادي أنشطته من مجلس الشيخ خالد بن محمد آل خليفة في مدينة المحرق، ثم استقر في غرفة تم استئجارها في أحد أحياء المدينة يطلق عليها "براحة بن غتم".[27]

[27] "جمعية الإصلاح"، **كتيب تعريفي بالجمعية، دون تاريخ**، صفحة أ (مخطوطة غير منشورة).

وتحول اسم النادي بعد ذلك من نادٍ للشباب إلى "نادي الطلبة"، ثم سُمّي عام 1945 "نادي الإصلاح الخليفي" أو "نادي الإصلاح"، وفي مطلع الثمانينيات تغير الاسم إلى "جمعية الإصلاح". ومع أن النادي ضمّ الكثير من أفراد العائلة الحاكمة من القاطنين في مدينة المحرق في ذلك الحين، لكن نشاطاته مولّت من التبرعات المحصلة من التجار والوجهاء والملاّك. ورغم انطلاقة النادي التي كانت على يد نفر من أفراد العائلة الحاكمة، فإن معظم أعضائه كانوا من عامة الناس. ولم يكن التوجه الأيديولوجي شرطاً للانضمام إليه كما هو الأمر اليوم. عدا أن سجلات الجمعية منذ بداياتها الأولى عام 1946 إلى الآن، تشير إلى أن خمسة من أفراد العائلة الحاكمة قد دخلوا مجلسها الإداري. ويعتبر الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة رئيسها السابق، أحد أهم قادة حركة "الإخوان المسلمون" في البحرين والخليج، وقد ترأس الجمعية من عام 1968 إلى أن توفي في عام 2016.

وتفتقر حركة "الإخوان المسلمون" البحرينية، على غرار الحركة السلفية البحرينية، إلى خطاب سياسي متماسك وواضح فيما يتعلق بمسائل الشأن العام. أضف أن قضايا الإصلاح والدمقرطة والتحديث بمفهومه العام لم يكن يوماً على أجندتهم المعلنة. إلى ذلك، تفتقر قياداتها الجديدة إلى الخبرة التنظيمية والتنظيرية والسمات الكاريزمية، وتبنّي مواقف مستقلة عن مواقف الدولة أو مخالفة لها كما هي الحالة الكويتية. وهذه العناصر مجتمعة أضعفت من الموقف السياسي العام لحركة "الإخوان المسلمون" البحرينية، وأبعدت قطاعات واسعة من المجتمع عنها. إذ غالباً ما ينظر إليها، على أنها حركة تعمل لمصلحة أعضائها ودوائرها الصغيرة أكثر منه لمصلحة المجتمع

بأفراده بشكلٍ عام، ولا يذكر لها أنها زكت أي فرد من خارج أعضائها لمنصب في الدولة أو في المؤسسات التابعة لها مهما كانت كفاءته.

ورغم الافتقار إلى دراسات جادة في نشأة حركة "الإخوان المسلمون" البحرينية، فإن انطلاقة الحركة وتطورها كانت تقريباً في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي. وقد لعب بعض الوافدين العرب دوراً مهماً في الترتيبات التنظيمية للحركة، من أمثال بعض المصريين: مهدي علام ومنصور الشوادفي، واضطلع السيد معن العجلي وهو عراقي يعمل أمين مكتبة في المحرق بدور في التأطير لتنظيم كوادر الحركة.

وقد كان الأخير ناشطاً، كما يقول محمد البنكي، لديه أجندة تختلف عن أجندة هيئة الاتحاد الوطني بقيادة عبد الرحمن الباكر في الخمسينيات، بل إن الباكر يتهم عمل معن العجلي أنه مناهض لهيئة الاتحاد الوطني وقريب من الإدارة البريطانية في البحرين.

أـ القيادة والأعضاء

ومع أن القيادات الأولى للحركة، كانت ممثلة في السيد عبد الرحمن الجودر وجاسم الشيخ وأحمد المالود ومحمد جعفر ومبارك الخاطر وأحمد بو كحوص والشيخ عيسى بن محمد آل خليفة ومبارك سيار ومبارك بن دينه وحسن السيد، ومحمد جميل وعلي الذوادي وآخرين. لكن القدرة التعبوية للجماعات الإخوانية في الجامعات السعودية، وتحديداً في جامعة الملك سعود وجامعة الملك فهد (جامعة البترول والمعادن سابقاً) وفي بريطانيا، قد ساهمت مساهمة ملحوظة في السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم في إطلاق قادة جدد للحركة. بكلام آخر، إن الفروع الطلابية: الإقليمية والعربية لحركة "الإخوان المسلمون" العالمية قد ساعدت على تأطير الكوادر في الجامعات السعودية والمصرية واللبنانية والبريطانية. وتخضع كوادر الحركة لاختبارات تبدو قاسية قبل عملية التأطير، كأن يطلب من العضو السفر على نحو عاجل إلى إحدى الدول العربية، أو السباحة في بركة ماء شديد البرودة أو الخروج في منتصف ليل بارد بملابس خفيفة، أو الذهاب إلى أحد المخيمات التنظيمية في إحدى البلاد العربية أو الخليجية. يقول أحد المنظمين السابقين في حركة "الإخوان المسلمون"ـ إقليم البحرين:

> لقد تم تنظيمي عن طريق خلايا الحركة التي كانت منتشرة في حقبة السبعينيات في الجامعات السعودية، لقد كنا نخضع فيها لاختبار في قدرات التحمل... كأن يطلب منا الخروج في ليالي الرياض الباردة بملابس داخلية، أو أن يطلب منا السباحة في تلك الليلة في بركة سباحة ماؤها بارد. كان قائد الجماعة التي أنتمي إليها بحرينياً، إلا أننا كثيراً ما ندخل دورات فكرية مختلطة الجنسيات: من عرب بلاد الشام والخليج، وكثيراً

ما يكون المتحدثون في هذه الدورات من عرب الشام ومصر من المقيمين في المملكة العربية السعودية أو من أساتذة جامعاتها من المحسوبين على حركة "الإخوان المسلمون" من العرب الوافدين وقلة قليلة من السعوديين.[28]

28 **مقابلة مع أحد الكوادر السابقة والعاملة في حركة الإخوان المسلمين**، فرع البحرين. البحرين، تشرين الثاني/ نوفمبر، 2003.

لم يقتصر تأثير الإخوان في النظام التعليمي السعودي بحكم عملهم في التدريس، بل وبتمثيلهم جماعة ذات قوة وتأثير في إعادة تشكيل النظام وإعادة صياغة المناهج التعليمية، وعن طريق ذلك استطاعوا إدخال العناصر الأساسية التي تشكل عماد أيديولوجيتهم ونظرتهم إلى العالم[29]. لقد استطاع الإخوان فرض مقرر العلوم الدينية على كل مراحل التعليم ما قبل الجامعي وإلى إدخال مقرر "الثقافة الإسلامية" في كل المعاهد والجامعات السعودية، وهو الأمر الذي بات بفضل تمفصلهم في النظام التعليمي منتشر في كل الجامعات الخليجية. كما مكنهم حضورهم الكثيف في هذه المؤسسات الجامعية من الترويج لفكرة استحوذت على اهتمام جماعة "الإخوان"، في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، وهي "أسلمة العلوم خاصة العلوم الاجتماعية". وهو الأمر الذي عملوا على تحقيقه ليس فحسب في الجامعات السعودية، وإنما في جل الجامعات الخليجية، بل إن حضورهم الكثيف وسيطرتهم في حقبة الثمانينيات على وزارة التربية والتعليم في دولة الإمارات قد دفعهم نحو فرض قدر من الأسلمة على مناهج ومقررات وزارة التربية والتعليم. بل إن مقررات التربية الدينية في المدارس القطرية هي الأخرى تماثل ما صاغته الجماعة من مناهج تعليمية في بعض الدول الخليجية الأُخرى وتحديداً في السعودية.

29 ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 65.

لقد أتاحت الحرب الباردة في المنطقة العربية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي لأن يكون لجماعة "الإخوان" في المملكة العربية السعودية موقع كبير ومؤثر في قطاعها الإعلامي كما هو في قطاع التعليم. ويعتقد ستيفان لاكروا، أن عدداً كبيراً من الأعضاء الأكثر شهرة وموقع داخل حركة "الإخوان المسلمون" كانوا يدرسون في المدارس والجامعات السعودية. ومن الشخصيات الإخوانية المشهورة التي كانت تدرس في الجامعات السعودية: محمد المجذوب ومحمد سرور زين العابدين ومحمد المبارك الذي ترأس كلية الشريعة في جامعة الملك عبد العزيز في جدة، وعبد الرحمن حبنكة وسعيد حوا وعبد الفتاح أبو غدّة ومحمد أبو الفتح ومحمد قطب شقيق سيد قطب الذي عين في كلية الشريعة في مكة عقب إطلاق سراحه من السجن عام 1971 وصاحب الكتاب المشهور "فقه السنة"، ومحمد الغزالي ومنّاع القطان وعمر عبد الرحمن الممثل الأول لـ"الإخوان"

في المملكة ومحمد الراوي من المصريين. وقد طبع عبد الله عزام العضو القيادي الفلسطيني في حركة "الإخوان" حينئذ بصماته على طلبته عندما درس لفصل واحد في جامعة الملك عبد العزيز عام 1981، قبل أن يتحول إلى الجماعة السلفية ويكون أحد أهم منظريها ومنظري حركة "الجهاد" في أفغانستان[30].

[30] ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 64.

ويفسر التواجد الكبير لقيادات "الإخوان" في المملكة العربية السعودية في مرحلة الستينيات والسبعينيات وربما الثمانينيات، سبب اختيار الحركة لمكة المكرمة، لعقد اجتماعها الأول في عام 1973 لإعادة تشكيل مجلس شورى الحركة بعد حقبة التنكيل بها في خمسينيات وستينيات القرن الماضي في مصر الناصرية. وهي الخطوة التي قادت الجماعة لتأسيس تنظيمها الدولي الذي أصبح موجوداً منذ عام 1982[31].

[31] المصدر السابق، ص 64.

ب- إخوان البحرين والعلاقة مع الدولة

من الناحية الأخرى، لا تبدو انطلاقة "جمعية الإصلاح الاجتماعي" في الكويت المؤسسة عام 1963، أو "جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي" في الإمارات العربية المتحدة المؤسسة عام 1974، تختلف كثيراً من حيث طبيعة التكوين الاجتماعي-الاقتصادي لعناصرها المكوّنة عن النموذج البحريني. وباستثناء النموذجين الإماراتي والكويتي اللذين قد تشكّلا إمّا من تجمعات تمثل نخباً اجتماعية قبلية ذات ثقل تجاري أو سياسي كما هو حال نموذج الإمارات العربية المتحدة. فإن النموذج البحريني بدا في مستهله معتمداً على المعيار القبلي، إذ ضمت مجالس إدارة الجمعية في بداياتها الأولى أفراداً من العائلة الحاكمة، إضافة إلى أفراد من الأسر العربية القاطنة لمدينة المحرق كالمنانعة وال سويدان والهاشل والجلاهمة وبن هندي... لكنها في مراحلها الأخيرة بدت ممثلة في الغالب لتجمع عرب الهولة ومن بعض المنحدرين من ساحل وبر فارس. وهي في مراحلها الأخيرة، بدت في جلّها ممثلة لعرب الهولة، في حين بدت "جمعية التربية الإسلامية"، وهي المنظمة الممثلة للجماعة السلفية، ممثلة للعرب السنة. وهذا لا يعني أن هذه الجمعيات تخلو من التنوع الإثني أو القبلي.

ويظهر أن هذا الجانب قد عُزّز خلال الانتخابات البرلمانية عام 2002، إذ بدا غالب المرشحين والفائزين بمقاعد البرلمان والمحسوبين على التيار الإخواني هم من عرب الهولة، في حين كان

التيار السلفي ممثلاً للعرب السنة. بل إن الانتماءات الإثنية بدت عامل نخوة في الدوائر الانتخابية المختلطة، والتي يترشح فيها عناصر من التيارين السلفي والإخواني... ففيما بدا العرب أكثر دعماً للعناصر السلفية من المرشحين للانتخابات المحلية والبرلمانية، بدت العناصر الإخوانية محفزة للنخوة الإثنية ومتكئة على القدرات المالية للمجتمع التجاري المكون في معظمه من عرب الهولة وتحديداً الفئة الطارئة منهم، أو من يسمون في بعض الأدبيات الغربية ''النفوريش'' أو محدثي النعمة.

وقد كانت انطلاقة الجمعية ما بين الأربعينيات من القرن الماضي وستينياته بداية متواضعة، ليس بسبب ضعف المد الديني أو قلة في تدين السكان، أو قصور في برامجها، وإنما لتبنيها منظومات فكرية ومؤسسية اعتبرت في ذلك الحين أنها تقليدية فضلاً عن اتسام خطابها بالوعظية المفرطة في وقت كانت لأفكار الحداثة والتحديث السيادة، لكن سنوات التحول التي عاشتها البحرين منذ الثمانينيات إلى الآن، وتحديداً مع مطلع الألفية الجديدة، قد دفعت الجمعية للإفصاح عن مواقف سياسية بدت أكثر وضوحاً مما كانت عليه في السابق، علماً أن الجمعية، وخصوصاً قبل إقرار ميثاق العمل الوطني عام 2001 وبعده قد سعت نحو بناء بعض العلاقات السياسية مع التجمعات الإسلاموية الشيعية ومع بعض التجمعات القومية واليسار القومي. لكن ذلك لم يستمر طويلاً. فعدم قدرة الجماعة على تبني مواقف واضحة ومحددة من قضايا الشأن العام، قد عزز النظرة إليها على أنها إحدى القوى الداعمة للدولة ومع أنها قد عقدت تحالفات مع القوى السياسية المعارضة الرئيسية الأخرى في البحرين، لكن مواقفها هذه سرعان ما تلاشت بذرائع تفسر حقيقة المأزق السياسي الذي تقع فيه الحركة من حيث طبيعة علاقتها بالدولة من ناحية، والقوى السياسية المعارضة من ناحية أخرى. بل إن بعضاً من القوى المعارضة لا يجد فيها إلا امتداداً للقوى المعاضدة للدولة. لكن علاقتها بالدولة بقيت على قدر من التباعد إذا ما قورنت بالفصيل السياسي الآخر، أي التجمع السلفي أو حتى تجمع الأشاعرة البحرينيين. فهو في ذلك يقارب مواقف الجماعات الإخوانية في الكويت، وقد يتبنى التنظيم مواقف نقدية (مُستأنسة) أو معارضة للدولة، لكنها مواقف (مُستأنسة) لاختلافها عن درجة معارضة بعض قوى اليسار القومي، والقوى الإسلاموية الشيعية كـ''حزب الدعوة'' و''حزب الله'' والشيرازيين. بل إن ما كتب عن الحركة في جملة أدبياتها لا يشير إلى أنها قد لعبت دوراً بارزاً في الحركة السياسية المطالبة بالإصلاح والديموقراطية، منذ لحظة تأسيسها حتى دخولها المجلس النيابي. وقد يكون دخولها المجلس في عام 2002، قد قربها بعض الشيء من التجمعات السياسية الأخرى من قومية ويسار والإسلام السياسي الشيعي، أو على الأقل خلق بينهما أول

احتكاك مباشر وعلاقة سياسية، وإن كانت الأخيرة، ما زالت تنظر تحديداً للقوى السلفية بقدر من الريبة نتيجة الإرث التاريخي الذي حملته الحركة من ناحية، ونتيجة ارتباطها أو ارتباط الكثير من رموزها وقادتها بالنسق السياسي القائم. وقد يفسر إشكالية هذه العلاقات ذلك التعليق الذي أطلقه عبد الرحمن الباكر، في كتابه **من البحرين إلى المنفى**، بشأن جماعات "الإخوان المسلمون" البحرينية، والذي ما زالت بعض آثاره محددة لموقف الحركة من جماعات المعارضة السياسية البحرينية من جهة، ومؤثراً في موقف المجتمع وجماعات المعارضة السياسية من الحركة من جهة أخرى. يقول الباكر، وهو أحد قادة حركة هيئة الاتحاد الوطني عام 54– 1956 واصفاً موقف الهيئة من الحركة وأعضائها بالآتي:

> يوجد في المحرق حفنة من "المرتزقة" الذي يعدون على الأصابع من شباب تافه ورجعيين. وهؤلاء لن يشكلوا أدنى خطر على الهيئة، وهي التي اكتسبت تأييد الشعب بأكلمه. وفي نظري أن "الإخوان المسلمون" وحركتهم الهدامة أشد خطورة على العرب والمسلمين من "الشيوعيين"، لأن الشيوعية مبدأ ينفر منه العربي والمسلم لكونه يخالف دينه وتقاليده وحياته الاجتماعية التي عاش فيها، ولكن دعوة "الإخوان المسلمون" دعوة دينية تفرق بين العربي وأخيه العربي... إن دعوتهم إلى حكم الدين يتسترون وراءها للوصول للحكم". [32]

[32] عبدالرحمن الباكر، مصدر سابق، ص 268–269.

إلى ذلك، علّق فؤاد خوري على النموذج البحريني بالآتي:

> إن نادي الإصلاح كان بإمكانه أن يكون رديفاً لنادي البحرين بسبب تركيزه على القضايا الدينية التي تمكنه من استقطاب القطاع الشعبي الديني، وهو قطاع كبير في البحرين، تماماً كما استقطب نادي البحرين العناصر الجديدة. غير أن نادي الإصلاح لم يستطع أن يلعب هذا الدور الذي كان مؤهلاً له، لا بسبب المعارضة الشعبية لنادي الإصلاح في المحرق ولا بسبب انحسار التيار الديني، إنما بسبب عجزه عن محاربة المؤسسات التقليدية التي حاول أن يحل محلها. فالنوادي مخارج جديدة لتجمعات جديدة ولا يمكن أن تقوى مع استمرار التجمعات التقليدية". [33]

[33] Foud I. Khuri, *Tribe and state in Bahrain– Chicago*, Chicago University Press, 1980, p 182.

أعتقد أن جماعة "الإخوان" البحرينية قد تخضع نتيجة دخولها المجلس النيابي لبعض التحولات الفكرية والسياسية، من حيث نظرتها إلى دورها داخل المجلس وعلاقتها بالقوى السياسية المعارضة. وهي قد تحتاج إلى بعض الوقت حتى تلحق برديفتها الكويتية من حيث المطالبة بالإصلاح ومحاربة الفساد قبل الحرص على منافعها الآنية المباشرة وإن كانت بعض هذه العناصر قد دخلت في خطابها السياسي المعلن.

وما أضاف نوعاً من الابتعاد عن أنشطة الجمعية ليس طبيعة قياداتها الطبقية، أو تحالفها المعلن أو المستتر مع مؤسسة الدولة والحكم، وإنما الصدام الذي حدث بين عبد الناصر وجماعات ”الإخوان المسلمون“ في مصر خلال الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، وهو ما أوجد قطيعة واضحة بين الجمعيات الدينية والقطاعات السكانية الأخرى، الأمر الذي لم يعد قائماً في عقد السبعينيات حتى إن التظاهرات التي قادتها الجماهير في منطقة المحرق تأييداً للثورة الجزائرية في 28 تشرين الأول/ أكتوبر 1956، رشق خلالها المتظاهرون مقر نادي الإصلاح بالحجارة، والتي على أثرها فُصل السيدان جاسم محمد مراد وعيسى محمد الهاشل من نادي الإصلاح بتهمة تحريض المتظاهرين على مهاجمته. كذلك يروي بعض أهالي المحرق من القوميين والناصريين حكايات عن الاحتفالات والذبائح التي أقامها رموز التيار الإخواني بعد وفاة الرئيس المصري جمال عبد الناصر.

ورغم اختلاف درجة المضامين السياسية في الخطاب الديني لـ”جمعية الإصلاح“، فقد كانت على الدوام ذات اتصال مستمر مع مؤسسة الدولة أو مع بعض رموزها إذ تصدرت قيادتها في الغالب شخصيات مرموقة. ولدى تحليل هذه العلاقة بين الجمعيات الدينية ومؤسسة الدولة، لا يغيب عن البال أن العلاقة رغم لحظات الجفاء التي قد تمر بها أحياناً فهي تمثل جزءاً من العلاقة الوظيفية التي تقوم بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الدينية في معظم البلاد العربية. وعلى ذلك، علق المرحوم جميل الجشي مدير الإدارة الاجتماعية في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية عام 1989 بالآتي:

> إن جزءاً من الصمت الرسمي تجاه بعض أنشطة الجمعيات الدينية رغم ما قد تسببه من إحراج للبعض، هو في بعضه لارتباطها أو ربطها بالدين، ثم إن هذه الجمعيات أو على الأقل من يعمل في إطارها قد تبنّوا سياسة أن يكون في صدارة مجالس إدارتها واجهات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية بارزة من المجتمع أو من مؤسسة الدولة... مما يتيح لها مساحة أكبر للحركة والنشاط. بالإضافة إلى ذلك، فإن تعدد واختلاف مواقف الشخصيات الرسمية من هذه الجمعيات أعطاها حرية أكبر للحركة، كما أنه عطّل من ناحية أخرى، تبلور موقف واضح من الدولة تجاهها كما هو حال بعض الجمعيات الأهلية الأخرى ذات الميول القومية أو اليسارية.[34]

[34] رغم أن المقابلة قد تمت مع السيد جميل الجشي مدير الشؤون الاجتماعية السابق في وزارة العمل الاجتماعية البحرينية عام 1989، قبل عقد ونيف فما زال الكثير منها قائماً إلى اليوم.

وقد ساعد الانفتاح السياسي الذي مرت به البحرين، منذ مطلع عام 2001، على أن تعبّر الحركة عن نفسها علناً أسوة بالتنظيمات الأخرى. وقد شكلت واجهتها السياسية باسم ”جمعية المنبر الوطني الإسلامي“، التي من خلالها خاضت الانتخابات البرلمانية منذ عام 2002، إذ استطاعت الحركة إيصال بعض المحسوبين عليها إلى المجلس البلدي في المحافظة الوسطى والجنوبية ومحافظة

المحرق. كذلك فازت بسبعة مقاعد برلمانية عام 2002. لكن الحاجة إليها تتقلص كثيراً، نتيجة لانسحاب المعارضة الشيعية من البرلمان عام 2011، ثم امتناعها، أي المعارضة الشيعية، عن المشاركة في الانتخابات البرلمانية لعام 2014 و2018، وبناء على ذلك تقلّص عدد نوّاب الحركة إلى ما يقارب العضو الواحد. ورغم استمرار رموزها القديمة والتقليدية في الاحتفاظ بمناصب القيادة، فإن واجهتها السياسية تركت في يد كوادر من الصف الثاني والثالث، وهذا ما قاد إلى خلخلة متانة البناء الأيديولوجي، كما أدى تلاشي الخبرة السياسية وافتقارهم إلى الخصائص الكاريزمية المفترض توافرها لدى بعض قادتها السياسيين إلى ضعف طرحهم السياسي قدراتهم الاستقطابية بالإضافة إلى التضييق عليهم في عموم منطقة الخليج وتصنيفهم خليجياً "جماعة إرهابية".

4– أفول "الإخوان" في البرلمانات الخليجية

اتسم أداء الحركة داخل المجلس (البرلمان) بقدر كبير من الضعف والتخبط للحصول على عدد من المكاسب للمنتسبين إليها كوزيرة ومريديها وأنصارها في مؤسسات الدولة، إذ استطاعت الحركة أن تعين إحدى المنتسبات إليها في وزارة خدماتية ضمت أيضاً بعض العناصر السابقة في الحركة. كما أنها استطاعت عام 2011 أن توصل أمينها العام السابق صلاح علي إلى منصب وزير حقوق الإنسان. أضف أنها كثيراً ما قايضت مسألة استجواب الوزراء بمناصب أو ترقيات لأعضائها ومريديها داخل مؤسسات الدولة. ويبدو حضور الحركة مؤثراً في عدد من الوزارات أهمها وزارة التربية والتعليم، ووزارة التنمية الاجتماعية، والهيئة العامة للمعلومات وبعض كليات جامعة البحرين، وتحديداً في كلية الهندسة وفي بعض المواقع الإدارية في جامعة الخليج العربي، وفي الأمانة العامة للمجلس النيابي.[35]

35 جريدة **الأيام**، 7 أيار/ مايو 2006.

وبدا أداء الجماعة متأرجحاً بين مطالب خدماتية (عيديات وعلاوات وإكراميات) واندماج في الممارسة الرسمية. بل إن أداء الجماعة في المجلس بدا دعوياً أقرب إلى حالة أداء جماعة السلف، كما بقت مواقفها نفعية، يتنازعها التاريخ وظروف النشأة والرغبة في اصطياد المكاسب لأفرادها ولربما تنتابها نوازع حداثية وأخرى ما قبل حداثية. وقد تكون الجماعة راغبة في أن تلعب دور المعارض السياسي، لكنها لا تبدو قادرة على ذلك، لأسباب ذاتية وتاريخية ولربما لأسباب أخرى ذات صلة بأيديولوجيا "الإخوان" عموماً، وغلبة السمة الوعظية على كتلتها البرلمانية. وتفتقر الجماعة إلى قيادة سياسية قادرة على تجاوز الانحيازات الإثنية لأعضائها إلى القضايا الوطنية

العامة، وعلى أن يكون حضورها البرلماني فرصة بغية الاضطلاع بدور طليعي وسط القوى السياسية الأخرى داخل المجلس. وتتأرجح مواقف الحركة في المجلس بين دعم المواقف السلفية المتشددة والمقيدة للحريات المدنية، كدعمها الفصل بين الجنسين في معاهد التعليم والأماكن العامة وإقامة "هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وقد قاد بعض أعضائها الحملة الداعية إلى وقف تصوير المسلسل التلفزيوني "الأخ الأكبر" في البحرين، ودعوا إلى منع تقديم المشروبات الروحية في الفنادق والأماكن العامة وتحديداً في شهر رمضان وقادوا كذلك حملة مضادة على استضافة المطربة اللبنانية نانسي عجرم ومطربين آخرين. ويفتقر قادة الحركة إلى قدر من الكاريزمية السياسية القادرة على نسج علاقات مع الأطراف السياسية والمذهبية الأخرى، وهذا ما حققته قيادة "الإخوان المسلمون" في اليمن والكويت ومصر، دون الآخرين من حركة "الإخوان" في المنطقة العربية.

ومن يتصدر العمل السياسي في الجماعة لا يعدو أن يكون عمله سوى ضرب من العلاقات العامة المفتقر إلى الرؤية الواضحة. فضلاً عن أن مجمل خطاب الجماعة وممارساتها لا تضعها في خانة قوى المعارضة كما حال حركة "الإخوان" في البلاد العربية الأخرى. بل لا تضعها حتى في مستوى رديفتها الكويتية: الحركة الدستورية التي بدت أكثر استقلالاً عن التنظيم العالمي لـ"الإخوان المسلمون"، وهو الأمر الذي لم تفلح في تحقيقه حركة "الإخوان المسلمون" البحرينية رغم تدني موقعها مقارنة بالجماعات العربية الأخرى كالمصرية والسورية والأردنية التي ما زالت تحتكر المواقع القيادية في التنظيم وتمارس فوقية معرفية وأيديولوجية في تعاملها مع فروعها الخليجية التي منذ تأسيسها في الأربعينيات حتى الآن، لم تبارح دور الممول و"البقرة الحلوب" للتنظيمات الإسلامية العربية الأخرى في مصر وبلاد الشام والمغرب والجزائر. وهذا ما امتعضت منه حكومات هذه الدول، أي دعم تنظيماتها الإسلامية المعارضة من طريق الجماعات الإسلامية الخليجية.

ويشير أحد قادة التنظيم العالمي لـ"الإخوان المسلمون" مرشد "الإخوان المسلمون" في مصر محمد مهدي عاكف، إلى استمرار علاقة التنظيم البحريني بالحركة الأم في مصر، وتحديداً بالتنظيم العالمي لـ"الإخوان المسلمون" على غرار علاقتهم الوظيفية بالنسق السياسي القائم والذي ترسخ بعيد الإصلاحات السياسية، يقول:

> لم يكن لدى أجهزة الحكم في البحرين أنياب ضد الإسلاميين (السنّة)، أما "الإخوان" فإنهم يعملون هناك تحت مسميات لجمعيات خيرية وكانوا بعيدين عن السياسة إلى حد ما (إلى حد كبير) ولذلك لم تكن لهم

مصادمات تذكر في السابق مع الحكومة أو الأمير الراحل الذي كان يتعامل معهم بكل احترام وتقدير. عموماً نحن نراقب الأوضاع الانفتاحية الحالية في البحرين وإن كنا لا ندري إلى أي مدى سوف تسير سياسة الانفراج.36

36 لمزيد من التفاصيل عن **بدايات حركة الإخوان المسلمين وعلاقتها بهيئة الاتحاد الوطني في الخمسينيات، وكذلك علاقتها بالتنظيم العالمي لـ"الإخوان المسلمون"**، انظر المقالات التي كتبها محمد البنكي في جريدة **الأيام** البحرينية في 12 و 14 و 19، تشرين الأول/ أكتوبر 2004.

نقول للإخوان في البرلمانات الخليجية والبحرينية على وجه التحديد، قد لا يرغب البعض في رؤية حقيقة أنه قد خسر مقعده الانتخابي لأسباب متعلقة بحالة من التحالف السياسي أو المذهبي القائم هنا أو هناك. وقد يتعامل البعض مع المقعد البرلماني كما يتعامل مع الوظيفة الحكومية من حيث إنها باقية مخلدة معه. وهنا فإننا لا ننكر أن التحالف كمتغير هو عامل مهم، لكن الأهم من ذلك كله هو تلك العوامل التي لا يراها هذا أو ذاك من التنظيمات التي خسرت مقاعدها أو بعض منها في الانتخابات البرلمانية، وبالطبع فإنها حالة قد تغيب عن الشخصيات المتأدلجة أو المنفلتة من هذه التنظيمات، فهي في ذلك حبيسة تلك القراءات المتأدلجة والمنغلقة أو المتسمة بالضيق، وهو الأمر الذي قد يختلف في أوساط تلك التنظيمات الأكثر قرباً نحو العقلانية في الفهم السياسي. وتدفعنا هذه الأحوال إلى التفكير في الأسباب التالية:

1– **تغير مزاج الناخب**: إن سقوط "الإخوان" والسلف في العديد من الدوائر التي ترشحوا فيها سواء على مستوى الانتخابات البلدية والنيابية في البحرين لا يمكن إيعازه فحسب لغياب التنسيق والتحشيد بقدر ما هو إلا نتاج كما أشرنا لتغير موقف الناخب من المرشح الإخواني، بعضه ذو علاقة بأداء العضو ذاته داخل البرلمان وبعضه ذو علاقة بالطريقة التي أحياناً تتدخل فيها الدولة لتقلص من البعض غير المرغوب أو في تحجيم حضور بعض التنظيمات الإسلاموية عقاباً لها أو حداً من قوتها داخل البرلمان.

إن واحدة من المآخذ على ممثلي الجماعة في البرلمان، هو أن بعضهم قد اعتبر وصوله إلى البرلمان غنيمة، وزعت منافعه على الجماعة التنظيمية ولربما الجماعة القرابية أكثر منها الدوائر الأوسع من المجتمع. ولم نسمع عنها، أي الجماعة دفعاً لكفاءة وطنية لهذا المنصب أو ذاك، بقدر ما كان همها إيصال أفراد جماعتها التنظيمية لقيادة الكثير من المؤسسات والمراكز الرسمية والتي ما إن يصلوا إلى سدتها حتى يحولوا صبغتها إلى لونهم التنظيمي ولربما القرابي والإثني. وهنا فإننا لا نستثني من ذلك كل التنظيميات الإسلاموية التي دخلت المجلس والتي كان جل همها هو إيصال بعضاً من كوادرها للمناصب الرسمية الرئيسية وفي إسقاط المحسوبين على الأطراف الأخرى،

حتى بات قول أحد قيادات إحدى التنظيمات لبعضهم الآخر: "كل ما تَكدرون وصلوا ربُعكُم للمناصب" قول تتداوله الألسُن. وبالمقابل، إن جزءاً من إخفاقات الإسلام السياسي الشيعي في العراق، هو أنه قد تعامل مع السلطة كغنيمة اقتسمتها فيما بينها وأوصلت إلى مراكزها الأقل كفاءة وقدرة ووصمة الفساد الذي وصمت بها ممارسات أفرادها. فلا يمكن لأي تنظيم مهما عظم أن يغطي احتياجات الدولة بل حتى قطاعات منها بكوادره.

2– تقاعس عن خدمة الناس أو التواصل معهم: لقد كانت الجماعة حتى وقت قريب جزءاً من المجتمع تتواصل معه وتؤثر فيه، ومن دخل منهم المجلس لم يكن إلا جزءاً من "أولاد الديرة" التي يعرف الناس حجمهم وبالتالي حالتهم الاقتصادية. لكن بعضهم قد خرج من العمل السياسي متضخم الجيوب وسمات الثراء الكبير تحيط به من كل حدب وصوب.

لقد جيرت القيادات الجديدة من "الإخوان" والتي قادت العمل السياسي العلني فيه خلال السنوات الماضية، كل ثمار عملها السياسي لأنفسهم أو لجماعتهم التنظيمية. وهم في هذا لم يخدموا ناخبيهم إلا بالقليل، بل إن بعضهم قد وقف ضد منافع ناخبية تحكمه في ذلك نوازعه الإثنية وعصبيات ما قبل مجتمع الدولة.

3– صراع القوة بين أطراف الجماعة: هناك قدر من الصراع المستتر بين أطراف الجماعة، هذا الصراع الذي يأخذ أحياناً بعداً إثنياً ولربما جماعاتياً في أحايين أخرى، أو أن يأخذ بعداً مناطقياً. فالمعروف أن الثقل الجهوي (من جهة) للجماعة يأتي في الحالة البحرينية من مدينة المحرق وفي الكويت من الجهات الحضرية، وهي المراكز التي بات مؤسسو التنظيم فيها يشعرون بسطوة الجماعات الجديدة القادمة لهم من أطراف المدن الأخرى الجديدة التي أصبحت مع تمدد العمران جزءاً من مدينة المحرق بل إن ثقل ما يسمى "المجنسين" باختلافاتهم العرقية والإثنية ثقل مؤثر في نتائج أي انتخابات قادمة. فالمصريون والسوريون والأردنيون واليمنيون من المجنسين البحرينيين قد باتوا يمثلون ثقلاً له مصالحه وتطلعاته الخاصة وبات بعض من نواب البرلمان يحاولون إرضائها. والكثير من هذه الجماعات بات مسكوناً بنوازعه الإثنية والعرقية ولربما المذهبية، وهم في ذلك باتوا يشكلون كتلاً انتخابية مؤثرة في هذه المدينة كما هي في المدن أو الدوائر الانتخابية الأخرى.

من ناحية أخرى، لقد ولدت حالة النعمة والوفرة التي عاشها بعض من قيادات هذه التنظيميات صراعاً بين صفوفها أو بالأحرى صراعات في مسألة الوصول إلى ذلك الكرسي السحري الذي يؤمن لصاحبه كل متطلبات الحياة. فهو مدخل للمنافع التي قد تعم بقدر ما أحياناً تخص، وهي مسألة

أثارت في أوساط هذه التنظيمات قدراً من الصراع أو الرغبة في كسب تأييد التنظيم لترشحه في الانتخابات البرلمانية وهي مسألة لا تتم وفق معيارية واضحة وإنما تلعب المحسوبية دوراً مهماً في تحديدها. من هنا، وجدنا أن بعض الشخصيات المؤثرة في هذه التنظيمات تفرض أخوة لها أو لأقاربها كمرشحين ضمن قائمة الجماعة في الانتخابات البرلمانية والمحلية.

4– إرهاصات الأفول: قد يكون صحيحاً أن السقوط الكبير لـ"الإخوان" قد جاء في الحالة البحرينية مع انتخابات عام 2010، وفي الحالة الكويتية في انتخابات عام 2006، وهو أفول لم تتعمق فيه كثيراً الحركة في الحالتيين البحرينية والكويتية. فسقوط رموزها القيادية كالصانع في الكويت وعبد اللطيف الشيخ ومن بعده علي أحمد في الحالة البحرينية، كان لأسباب متعلقة بتغير قد طرأ في علاقة التنظيم بناخبيه من ناحية وتدخلات بدت رسمية لتقليص حجم حضور التنظيم أو معاقبته من ناحية أخرى، وهو موقف سيمتد لمدة قادمة ما دام الموقف المتشدد من جماعة "الإخوان المسلمون" متشدداً عند بعض الدول الخليجية المؤثرة التي صنفته على أنه جزء من قائمتها الإرهابية.

5– ضعف أداء الجماعة البرلماني: كما سبق أن أشرت أن جماعة "الإخوان المسلمون" وبخلاف التنظيمات الإسلامية الأخرى تمتلك قدرات بشرية تتميز بكونها متعلمة تعليماً متقدماً، وهي في هذا تمتلك الخبرة المهنية والسياسية الجيدة كما أنها على انفتاح واطلاع بتجربة "الإخوان" في البرلمان الأردني والمصري وبتجربة "الإخوان" البرلمانية في الجزائر والمغرب، لكن كل ذلك لم ينعكس أولاً على كتلتها البرلمانية السابقة، فأداء جل أفراد كتلتها قد تراوح بين التواضع والضعف من ناحية وفي الغلبة الأيديولوجية والنفعية من ناحية أخرى.

ومن الملاحظ أنه في الوقت الذي جاءت التجربة الكويتية بسياسيين إسلامويين محترفين، بدت النزعة الوعظية وأحياناً الوعظية المفرطة، السمة الغالبة على بعض ممثلي هذه التيارات في المجلس النيابي البحريني، إذ ينحدر بعضهم من مهن ووظائف متوسطة الدخل ولربما رتب اجتماعية متواضعة. ويجمع بعضهم بين وظيفته الجديدة كممثل للشعب وبين وظائف الواعظ الديني والمرشد الاجتماعي.

6– تضخم في المصالح الشخصية: هناك نفر ليس بقليل يعتقد لدرجة القناعة أن بعض نواب الجماعة، وهي حالة قد تنطبق على العديد من النواب بما فيهم ممثلي التنظيمات الإسلاموية الأخرى، قد وظف البعض منهم موقعه السياسي الجديد في تحقيق مصالحه الشخصية أو السعي نحو تحقيق، كما يقال، منافع "الأقارب والخلان"، على حساب مصالح ناخبيهم، كما اتسمت علاقاتهم

بناخبيهم بقدر من الفتور والانقطاع. إذ يحدثنا أحد الناخبين في إحدى الدوائر الانتخابية في البحرين التي كانت في السابق تعتبر أحد القلاع المنيعة لـ"الإخوان" بقوله "فخلال السنوات الثماني الماضية لم يطرق النائب الكريم باب بيتي، بل إنه لم يتفضل بزيارتي في مجلسي إلا قبل الانتخابات الأخيرة بيومين" ويسترسل آخر بالقول "إن نائبنا قد هجر منطقتنا منذ أن فاز بمقعده النيابي في الانتخابات السابقة، بل إن حالة النعمة الجديدة التي يعيشها جعلته مترفعاً عنا، حتى مسجده الذي اعتاد أن يصلي ويخطب فيه أثناء كل جولة انتخابية هجره منذ سنوات". أما الذين لم يحالفهم الفوز في انتخابات لاحقة أو أخرجوا منها فإن انشغالاتهم واهتماماتهم قد تحولت من العمل السياسي–الديني إلى الاستثمار العقاري. فسنوات القرب من السلطة قد ساعدتهم على بناء ثروات لم يكونوا يحلمون يوماً بتحقيقها.

وأعتقد أن جماعة "الإخوان المسلمون" رغم حالتها الفكرية المتقدمة نسبياً على الجماعات الإسلاموية الأخرى إلا أنه تقدماً لم يسعفها في الفوز أو أنه تقدماً لم يغير كثيراً من رؤى ولربما ممارسات بعض قياداتها التي استوت على قيادة التنظيم في السنوات الأخيرة، فوقعت في تلك المسالك المنفعية والتي تداخلت معها إنحيازات عصبوية ولربما إقصائية: إثنية أو مذهبية واضحة، لم يكن "الإخوان" يُعرفون بها في السابق. إن قدراً من التغيير لا بد أن يأتي على الجماعة ليس تغييراً من حيث الأشخاص والرموز وإنما تغيراً في الرؤى والخطاب، وهوتغيير لن يأتي عبر لوم الآخر المختلف: البعيد أو القريب، وإنما عبر دراسة أسباب الاخفاق بعيداً عن التوترات ذات الطابع الانفعالي والسياسي أو تلك التوترات المشحونة بإنحيازات إثنية، إذا ما أريد للجماعة أن تستعيد عافيتها. أي أن تغييراً في الأفق السياسي الحاكم لممارسات الجماعة على أرض الواقع هي الخطوة الأولى في استعادة العافية السياسية كما أن التنظيم بحاجة إلى أن يكون الفصل في خطابه واضحاً بين السياسي والديني مع غلبة واضحة للسياسي على الديني دون توظيف للأخير في خدمة الأول. وهي معضلة تبقى قائمة في جل التنظيمات الإسلاموية في المنطقة العربية. بل إن تحول تركيا، في السنوات الأخيرة التي أعقبت فشل الثورات العربية، وتحديداً في مصر وليبيا وسوريا، إلى ملجأ سياسي للقيادات الفكرية والسياسية لجماعة "الإخوان المسلمون" العربية ولربما لبعض العناصر السلفية، والحضور السوري الإسلاموي الكبير فيها، قد تعيد بعض الشيء تشكيل البناء الفكري لـ"حزب العدالة والتنمية" التركي الحاكم أو قد تؤثر فيه. وهو تأثير سيعمق من جديد المؤثر الأيديولوجي–الديني على السياسي في الحزب.

من الناحية الأخرى، قد يكون هذا الإخفاق الانتخابي بالنسبة إلى تنظيم سياسي بحجم جماعة "الإخوان" إخفاقاً مؤلماً، لكنه لا يجب أن يعقدها ويمنعها عن تصويب أخطائها السابقة في ما يتعلق بخطاب الجماعة وكذا ممارساتها على أرض الواقع. وأعتقد أننا قد نكون بحاجة إلى أحزاب تنزع عنها الصبغة الدينية الفاقعة والتي كما يبدو ذات منافع كثيرة على المدى القريب لأصحابها، لكنها قد تأتي باختلالات كبيرة على التنظيم في المدى البعيد. وهي حالة قد تنبه إليها بعض الساسة الإسلاميون العراقيون كاتجاه سليم الجبوري القيادي البارز في الحزب الإسلامي ("الإخوان المسلمون") نحو تشكيل حركة سياسية باسم "التجمع المدني للإصلاح" أو نزوع عمار الحكيم رئيس المجلس الإسلامي الشيعي إلى تشكيل حركة باسم "تيار الحكمة الوطني"، وهي نزعات قد تحاول أن تتقارب مع مثيلاتها من الحركات الإسلاموية في المغرب العربي وتحديداً في حزب "النهضة" التونسي، التي استطاعت بقدر مهم أن تُضائل من موقع الدين في خطابها وممارساتها رغم بقائه مؤطراً لها. وهي تحولات قد تحتاج إلى كثير من الجهد والوقت حتى تأتي على الحركات الإسلاموية الخليجية التي ستبقى متأثرة في ذلك بالأنموذجين المصري والأردني، إذ يشكل الدين إطارهما المرجعي الأساسي إن لم يكن الوحيد.

7- أخيراً: العملية الانتخابية في المنطقة هي عملية محكمة، يضبط السياق الرسمي في حالات كثيرة مدخلاتها البشرية والإجرائية والفنية. وهو بهذا يتحكم في نتاجاتها التي يفترض ألا تأتي مغايرة لما يرغب فيه.

فالأحزاب السياسية في العالم الديموقراطي التي تفشل في تحقيق النصر في أي انتخابات نيابية تُحمل قياداتها خطأ الفشل وتتنحى لقيادات سياسية جديدة وشابة تحمل في داخلها فكر جديد وتتعامل مع المختلف "بنفسية" جديدة تتجاوز من خلالها كبواتها السابقة. بل إن كل خسارة سياسية لحزب أو جماعة سياسية في الديموقراطيات المعروفة، تعيد من جديد تشكيل خطاب وممارسة الجماعة السياسية. فـ"حزب العمال" البريطاني عند ما عاد إلى الحكم في عام 1997 لم يكن هو ذات الحزب الذي كانت تتصدر قيادته جماعات اليسار البريطاني كطوني بن وغيره من القادة العماليين. كما أن العودة النصفية لـ"حزب المحافظين" إلى السلطة السياسية في بريطانيا هي عودة جديدة من حيث الخطاب والممارسة عن المرحلة التي استوت فيها مارغريت تاتشر في سدة السلطة والحكم في بريطانيا. فهل يمكن أن يحدث ذلك لقوانا السياسية الخاسرة. بمعنى أن الخسارة قد تدفع نحو تشكيل جديد للجماعة السياسية تتجاوز فيها الجماعة أطرها السياسية والفكرية السابقة، بل أن تتجاوز الخطاب والممارسة السابقين.

إن ”حزب العدالة والتنمية“ التركي الذي بات مرشداً وحاضناً لجماعة ”الإخوان المسلمون“ في العالم العربي، لم يكن ليكون لو أن هذا التنظيم كان تنظيماً دعوياً ككل التنظيمات الإسلاموية العربية، كما أنه لم يكن له أن يكون لو أن هذه الجماعة التي تأثرت في بداية نشأتها الأولى بفكر جماعة ”الإخوان“ المصرية قد بقيت حبيسة تلك الأفكار والأيديولوجيات الأولى لجماعة ”الإخوان“ المصرية. إن الحزب في شكله الحالي يختلف كثيراً عن حالاته الأولى التي تشكلت على يد نجم الدين أربكان أولاً في ستينيات القرن الماضي عند تشكيل ”حزب النظام الوطني“ عام 1970، وعند حله أسس في عام 1972 ”حزب السلامة الوطني“ وعند حله أسس في عام 1998 ”الرفاه الإسلامي“ الذي انتهى بعد حله بتأسيس ”حزب السعادة“ والذي لم يحالفه الحظ كثيراً. و”حزب العدالة والتنمية“ استطاع بقيادة رجب طيب أردوغان أن يحقق نصراً كبيراً في الانتخابات البرلمانية عام 2002، استطاع بعدها أن يؤسس حكومته التي رغم كل المواجهات التي خاضتها في الداخل والخارج استمرت حتى الآن. فنزوع ”حزب العدالة والتنمية“ التركي نحو أن يكون ممثلاً لكل فئات المجتمع التركي باختلافاته الإثنية المتعددة: الكردية والتركمانية والأرمنية والأذربيجانية والإغريقية والمسيحية والعلوية والسنية والشيعية وبرغماتيته السياسية قد دفعته نحو أن يتخلى ليس فحسب عن إسلامويته وعصبياته الدينية الضيقة، وإنما في أن يقبل بقناعة طبيعة النظام السياسي، القائم على التعددية والعلمانية التركية، حتى يكون ممثلاً لكل المجتمع التركي. لقد وظف ”حزب العدالة والتنمية“ تعاليم الدين الإسلامي كمخزون مولد لطاقة دافعة نحو النهوض الاقتصادي والسياسي. وهو الأمر الذي أخفقت فيه كل الجماعات الإسلاموية العربية بكل تلاوينها وضفافها الدينية والمذهبية.

وخلاصة القول إن ما قد يُسقط جماعة سياسية معينة في كل ديموقراطيات العالم، ليس هو إخفاق تحالف هنا أو تحشيد مذهبي أو إثني هناك، وإنما ما يُسقطها من صندوق الاقتراع هو سقوطها من عقل الناخب أو بالأحرى من عقل الناخبين. وهي مسألة لا يبدو أن الأحزاب والجماعات السياسية الخليجية بشكل عام قادرة على قراءتها في ضوء حالة الاستقطاب الشديد الذي تعيشه، فضلاً عن الانغلاق الفكري.

رغم أن جماعة ”الإخوان“ قد دخلت المجلس النيابي منذ تأسيسه في البحرين بزخم كبير في عام 2002، لكن منذ 2010 قد انتهى تمثيلهم منها بعدد قليل لا يتجاوز الواحد في مجلس 2014، واختفوا عن مجلس 2018. وهو انخفاض قد جاءت به أسباب عدة قد يزيدها الموقف الخليجي العام المصنف لحركة ”الإخوان المسلمون“ كجماعة ”إرهابية“ وهو تصنيف قد بنيت عليه مواقف

ستؤدي نحو مزيد من الحد في حضور وأنشطة الجماعة. بعيداً عن ذلك، هناك مجموعة من الأسباب بعضها، كما أشرنا، داخلي خاص بالجماعة ذاتها وبعضها الآخر ذو علاقة بالبيئة المحيطة قادت وتقود نحو مزيد من الضمور في حضور الجماعة في العملية السياسية القائمة في البحرين والكويت.

ثانياً: الأشاعرة البحرينيون

وما بين "جمعية الإصلاح" و"جمعية التربية الإسلامية" التي سنأتي على ذكرها لاحقاً، تقف "الجمعية الإسلامية" التي إذا ما قورنت بهما فإنها من حيث الحضور السياسي وربما الوعظي، وقربها من فكر "الأشعرية"، أكثر ميلاً في مواقفها السياسية إلى الجماعة السلفية منها إلى حركة "الإخوان المسلمون"، وقد يفسر هذا دعم الجماعة المرشح السلفي في مدينة الحد، وهي المدينة التي تحظى فيها الجمعية بنسبة كبيرة من الناخبين. وقد خرجت فكرة إنشاء الجمعية مع مطلع السبعينيات من القرن الماضي، وتحديداً بعد عودة الشيخ عبد اللطيف المحمود من إجازته الدراسية في مصر وتونس، وإقامته مجلسه الأسبوعي الوعظي في مدينة الحد، حيث تداعى آخر عام 1979 رهط من شباب مدينة الحد لتأسيس جمعية تضم أشخاصاً ذوي توجهات إسلامية. لكنها قد تختلف في بعض توجهاتها عن توجهات "جمعية الإصلاح". وهي تضم في الغالب ما قد يسمى الأزهريين (نسبة إلى الأزهر الشريف في مصر) من البيوت البحرينية التي عرفت بتدينها، وعقيدتهم أقرب إلى الأشعرية منها إلى الفرق الإسلامية الأخرى، الأمر الذي انعكس على طبيعة عمل هذه الجمعية وخطابها السياسي والاجتماعي، وحضها على الابتعاد عن تبني مواقف سياسية واضحة من الدولة أو من الجماعات الإسلاموية كـ"الإخوان المسلمون" والسلف أو الجماعات الإسلاموية الشيعية الأخرى. ومع ذلك انخرط بعض قادة الجمعية في بادئ التسعينيات في تحركات شعبية داعية إلى مزيد من المشاركة السياسية ثم في قيادة تجمع الفاتح الذي غالباً ما نظر إليه على أنه تجمع يقصد منه صد جماعات المعارضة التي تقودها "الوفاق" في تحرك 2011، وفي تقويض مطالبها التي غالباً ما نظر إليها على أنها تخص طائفة بعينها عن أن تشمل المجتمع ككل أو أنه تحرك أخذ بعداً طائفياً في مطالبه عن أن يشمل مطالب كل قطاعات المجتمع.

وتمتنع الجمعية، وخصوصاً في واجهتها السياسية الموسومة بـ"جمعية الشورى الإسلامية"، عن اتخاذ مواقف سياسية واضحة من أحداث الشأن الداخلي البحريني. حتى أنها تكاد أن تفتقر إلى

التنسيق مع الجماعات الإسلاموية السنية الأخرى أو الجماعات والتجمعات السياسية والعلمانية أو الليبيرالية. علماً أن الجمعية، نتيجة خسارتها في الانتخابات النيابية عام 2002، فقدت قدراً كبيراً من حضورها وبلغ الأمر بها أن الجماعات والأفراد الذين فزعوا إليها قد تفرقوا من حولها. بل إنها منذ بدء الانتخابات البرلمانية في عام 2002 قد فشلت في إيصال أي من أعضائها إلى البرلمان. لكن الجمعية، ولكونها تمثل بعض العائلات الدينية المعروفة ذات الحضور الديني المهم في مدينة الحد، تبقى مؤثرة في هذه المدينة وما حولها، وليس نتيجة لحضورها أو القبول بأطروحاتها. ومن أبرز مؤسسي الجمعية الشيخ عبد اللطيف المحمود، والشيخ أحمد المحمود، والشيخ عبد الرحمن عبد السلام، هلال الشايجي وبعض التجار من أمثال عثمان شريف الذي قرر الانسحاب من الجمعية لأسباب متعلقة بخوضه الانتخابات البرلمانية عام 2002 منافساً رئيس الجمعية في منطقة عراد بمدينة المحرق في عام 2002.

ويقل كثيراً عدد أعضاء "الجمعية الإسلامية" عن أعضاء جمعيتي "الإصلاح" و"التربية الإسلامية". ففي حين يتجاوز أعضاء الأخيرة المئات وربما الآلاف، فإن "الجمعية الإسلامية" قد لا يتجاوز عدد أعضائها المئتين. عدا أن نشاطها قد تقلص كثيراً في السنوات الأخيرة لدرجة لم تعد تذكر من قبل أهالي مدينة الحد، كما امتنعت منذ سنوات عن اقتراح مرشحين لها في الانتخابات البلدية والبرلمانية... وهي في خطابها السياسي تتمايز عن خطاب جمعيتي "الإصلاح" و"التربية الإسلامية"، إذ بدا في عدد من مواقعه قريباً من مؤسسة الدولة، مبرراً بعض سياساتها، وهذا لا يبدو كذلك لدى الآخرين. ففي حين يقف الخطاب الديني ومثله السياسي، لكل من جمعيتي "الإصلاح" و"التربية الإسلامية" على طرفي نقيض من حيث تغليب المضامين السياسية على الوعظية لدى "جمعية الإصلاح"، وعلو مظاهر الدين على السياسة لدى "جمعية التربية الإسلامية"، فإن "الجمعية الإسلامية" بدت ضبابية الخطاب أو بالأحرى ضائعة الملامح في ممارساتها السياسية. وهي في واقع الأمر أقرب في بعض أطروحاتها الدينية من أطروحات "جمعية الإصلاح"، لكنها سياسياً أكثر قرباً من "جمعية الأصالة السلفية"، وهي في ذلك لا تطرح نفسها كقوة سياسية معارضة أو مستقلة عن الدولة، إذ إن جناحها السياسي الممثل لها وهو جمعية "الشورى" الإسلامية، بدا في الانتخابات البرلمانية عام 2002 أكثر قرباً من خطاب الدولة ومبرراً لأخطائها. وهي في هذا تقترب من الدولة، أو أن الدولة تقترب منها أكثر قليلاً من "التربية الإسلامية"، وأكثر جداً من جمعية "الإصلاح" المنضوية تحت راية التنظيم العالمي لـ"الإخوان المسلمون"، بل إن الأخيرة بدت في بعض أطروحاتها أكثر قرباً من قوى المعارضة من الجمعيتين الأخريين. ويقول

وليد أحمد زمان وهو عضو في أحد مجالس إداراتها السابقة: "إن الجمعية هي جمعية شبه حكومية". [37]

[37] جريدة **الوسط** البحرينية، العدد 765، 12 تموز/ يوليو، 2004.

ورغم أن الجمعية ممثلة في عدد من رموزها القيادية خاضت الانتخابات البرلمانية الأولى، فإن الخلافات الشخصية التي دبت في أوساط واجهتها السياسية (جمعية الشورى الإسلامية) وانعدام التخطيط وربما الحصافة السياسية، قد قوضت إمكانات الفوز لبعض مرشحيها. فقد ترشح في الدائرة الانتخابية نفسها، وهي دائرة عراد رئيس الجمعية الإسلامية ورئيس واجهتها السياسية، الشيخ عبد الرحمن عبد السلام، وترشح ضده في الدائرة ذاتها نائبه في جمعية "الشورى" الإسلامية، السيد عثمان شريف الذي حقق الانتصار على الأول نتيجة أخطاء الأول التكتيكية. بكلام آخر إن من يريد أن يحصد أكبر عدد من الأصوات في الدوائر المختلطة التي تضم أكثرية سنية في مقابل أقلية شيعية أو العكس، فإن أطروحاته السياسية يجب ألا تكون بائنة الهوية المذهبية أو مذهبية صرفة، إنما يحب أن تتجاوز أي نوازع مذهبية ضيقة أي أن تكون عبر مذهبية، وهذا ما أخفق في تحقيقه رئيس جمعية "الشورى" الإسلامية رغم الدعم الذي حظي به في الجولة الأولى التي كان فيها متقدماً على منافسه نائب رئيس الجمعية السيد عثمان شريف. لكن الجولة الثانية قد حسمتها الأصوات الشيعية إضافة إلى الأصوات النسائية التي قد تكون وجدت في السيد عثمان شريف نموذجاً للإسلامية الوسطية أو المرونة والمختلفة عن إسلامية شيخ الدين الملتزم كلياً وربما حرفياً بالنصوص الدينية. ومن المهم القول إن الجمعية، وخصوصاً في النصف الثاني من الثمانينيات، والنصف الأول من التسعينيات، وبخلاف الجمعيات السنية الأخرى، بدت قادرة على بناء جسور تواصل مع بعض رموز المعارضة الدينية الشيعية، وتحديداً في الفترة التي ترأس فيها الجمعية الشيخ عبد اللطيف المحمود (1987–1991)، عندما أقام الأخير مع كوكبة من شيوخ الدين الشيعة الكثير من المنتديات والمحاضرات والمناظرات الفقهية والسياسية. كذلك أصبح الشيخ المحمود لاحقاً أحد قادة ما سُمّي في التسعينيات، "لجنة العريضة" التي ضمت التيارات السياسية الدينية السنية والشيعية جميعها فضلاً عن القوى القومية واليسارية. إلا أنه ومنذ أحداث عام 2011 التي مرت بها البلاد بفعل ما يسمى الربيع العربي، فقد ترأس وقاد جماعة الفاتح التي غالباً ما نظرت إليها المعارضة على أنها جماعة وظيفية، صنعها النظام كما يقولون لتقويض الحراك الشعبي، الذي كان في جله حراكاً شيعياً رغم ما يبدو على مطالبه وشعاراته العابرة للفئات والجماعات المذهبية.

1- الأنشطة والنطاق

والجمعية وإن بدت في نشأتها الأولى أكثر نشاطاً واستقطاباً للفئات الشابة، فقد وهنت قدرتها الاستقطابية، على ما يبدو، لأسباب بعضها ذو علاقة طبيعية بالنخبة القيادية للجمعية، وبعضها الآخر مرتبط بالمتغيرات المتسارعة ونشوء جمعية "التربية الإسلامية" التي استقطبت عدداً كبيراً من أعضاء الجمعية، بالإضافة إلى ضعف الإقبال على العمل التطوعي بشكل عام، وهي مشكلة تعاني منها جل منظمات المجتمع المدني. ويأخذ النشاط الخاص بالجمعية بضعة اتجاهات، تتولى تنفيذه لجان متخصصة أهمها:[38] بل إن واجهتها السياسية، أي جمعية "الشورى" ونتيجة لغيابها عن العمل السياسي العام بدت منتفية.

[38] منيرة أحمد فخرو، **المجتمع المدني والتحول الديموقراطي في البحرين**، القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1995، ص 177.

أ- اللجنة الثقافية

وترمي اللجنة إلى التوعية الإسلامية عن طريق إقامة الندوات والمحاضرات العامة للدعاة من البحرين وخارجها. كذلك تسجل الجمعية المحاضرات الدينية **والقرآن الكريم** على أشرطة سيدي تطرحها في السوق بأسعار زهيدة وقد نظمت اللجنة العديد من المحاضرات واللقاءات، جرى التحدث فيها عن "نضال" المجاهدين في أفغانستان والشيشان، وأخيراً في فلسطين بعد الدور الكبير الذي اضطلعت به المنظمات الإسلامية والجهادية الفلسطينية، كـ"حماس" و"منظمة الجهاد الفلسطيني" وغيرها، ولم تدخل الجمعية بشكل بارز في المهرجانات التي نظمت لنصرة المجاهدين في العراق وسوريا كما هي جمعيتي "الإصلاح" و"التربية الإسلامية".

ب- اللجنة الاجتماعية

تتولى هذه اللجنة إطلاق حملات الدعم المادي والعيني للأسر الفقيرة على شكل مساعدات نقدية، أو عن طريق تأثيث أو بناء بيوت أو ترميمها... كما تجمع الأمتعة الفائضة لدى بعض الأسر وتقدمها إلى المحتاجين. كذلك نظمت اللجنة حملات لجمع التبرعات "للمجاهدين" في أفغانستان والشيشان والعراق وسوريا والصومال، لكن أهمية أنشطتها في هذا الجانب لا تضاهي أهمية وحجم أنشطة جمعيتي "الإصلاح" و"التربية الإسلامية". ومن أهم مشاريع الجمعية مشروع "كافل اليتيم" الذي تنظمه مع بيت الزكاة في الكويت، وهو المشروع الذي اجتذب عدداً من الجمعيات الإسلامية، وقد

بدأ معنياً بالأيتام من البحرينيين ثم شمل الأيتام في البلدان الإسلامية الأخرى وتحديداً في أفغانستان والشيشان ولبنان والعراق واليمن والسودان. كذلك تدعم الجمعية المحتاجين من الطلبة فتقدم إليهم منحاً دراسية وتنظم مطلع كل عام حملة "الحقيبة المدرسية" فتجمع التبرعات لشراء المستلزمات الضرورية للطلاب المحتاجين.

ج- لجنة المساجد

تنظيم عملية بناء المساجد وترميمها عبر البحث عن الموسرين الخليجيين المستعدين لمد يد العون في سبيل بناء مساجد في البحرين أو غيرها في البلدان الأفريقية والآسيوية... وقد كثرت أخيراً ظاهرة بناء المساجد على نفقة "المحسنين" من الكويت وقطر والإمارات العربية المتحدة. ومعلوم أن اللجنة أنشأت خلال السنوات العشرين الماضية قرابة عشرين مسجداً وجامعاً، عدا أنها رممت العديد من المساجد. وهذه المسألة تشترك فيها غالية الجمعيات الإسلامية السنية الأخرى.

د- لجنة الشباب والرياضة

تقيم دورات في كرة القدم وغيرها، ومسابقات ورحلات في العطل الصيفية كما تنظم دورات لتحفيظ **القرآن** ورحلات الحج والعمرة للصغار والكبار. وقد تقلصت بشكل كبير الأنشطة التي تقوم بها هذه اللجنة عما كان في السابق.

ثالثاً: السلفية الخليجية: الراديكالية الإسلاموية الجديدة

تقف الجماعة السلفية على النقيض من حركة "الإخوان المسلمون"، رغم أن بعض قياداتها وكوادرها كانت تعمل في إطار جمعيات الإصلاح لكونها تمثل حينذاك الوعاء الحاضن للجماعات السنية من الإسلام السياسي. لكن تطلعات السلفيين إلى لعب أدوار سياسية وأخرى وعظية قد دفعتهم إلى الاستقلال عن حركة "الإخوان المسلمون" و"جمعية الإصلاح الاجتماعي" وتشكيل إطار تنظيمي خاص بهم بعدما حصلوا على موافقة رسمية أتاحت لهم إنشاء أول جمعية سلفية في الكويت والخليج في 19/2/1981. ومن أبرز مؤسسيها خالد السلطان، أول رئيس لمجلس إداراتها، وشريدة المعوشرجي، وعبد الجليل الغربللي، وجاسم العون، وفريد العجيل، وطارق العيسى، وعبد الله الجسار، وعبد الوهاب السنين، وجاسم القبندي. ووضعت الجمعية مجموعة من الأهداف الاجتماعية والوعظية، مثل: 1- إبراز فضائل التراث الإسلامي، 2- تجميع المخطوطات والكتب الإسلامية،

3– تشجيع العلماء في مجال الدراسات الإسلامية، 4– الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله ومنهج السلف، 5– تنقية التراث الإسلامي من البدع والخرافات، 6– إنشاء صناديق الزكاة والمساجد ومساعدة المحتاجين والفقراء ومناصرة المسلمين.[39] ولأسباب أمنية فقد نفت قيادة الحركة أي نوازع أو توجهات سياسية لها مؤكدة أن أهدافها وعظية خيرية. وهي كجمعية تحث على العودة إلى التراث وفكر السلف الصالح أكثر مما تدعو إلى أهداف سياسية واضحة. يقول خالد السلطان إن "الدعوة السلفية تهدف بشكل رئيسي وأساسي إلى العمل للرجوع إلى كتاب الله وسنة الرسول، واقتفاء السلف الصالح، وهي ليست حركة سياسية هدفها السياسة إلا فيما يخدم الدعوة نفسها".[40]

39 فلاح عبد الله المديرس، **الجماعة السلفية في الكويت: النشأة والفكر والتطور (1965–1999)** – الكويت، دار قرطاس للنشر، 1999، ص 9–10.

40 مجلة **الشراع**، 25/2/1985، نقلاً عن فلاح عبد الله المديرس، مصدر سابق، ص 11.

1– السلفية–الوهابية: رديفة التشدد الديني

وتعتبر الجماعة السلفية، بخلاف حركة "الإخوان المسلمون"، حركة دينية متشددة استمدت الكثير من مضامين خطابها السياسي والديني من الحركة الوهابية، وتمثل كتابات ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب المصدر الأساسي المُشكل لفكر وممارسات الجماعة. بل إنها بخلاف الحركة الإخوانية بدت نصية أي ملتزمة بحرفية النصوص في توجهاتها الدينية. إذ تدعو إلى عدم مشاركة النصارى في أفراحهم والمناسبات الأخرى، كعيد الميلاد Christmas ورأس السنة الجديدة New Year وعيد العشاق Valentine Day . كذلك تبنت الجماعة السلفية دعوة تحريم توظيف "النصارى" و"المشركين" من الأديان الأخرى في البيوت والشركات والمحال التجارية وهي كتابات تذهب عميقاً في أصل التيار السلفي عند ابن تيمية وحفيد مؤسسة الحركة الوهابية سليمان بن عبد الله آل شيخ، الذي حث المؤمنين على "أن يقطعوا الموالاة بين المؤمنين وبين غير المؤمنين"، مروراً ببعض شيوخ السلف المعاصرين كصالح الفوزان، الذي حاجج في أن المسلمين في البلدان غير الإسلامية يجب أن يهاجروا إلى العالم الإسلامي لأن كما يقول "الاستقرار في بلاد غير المسلمين ستقود إلى تشكيل ولاء إليهم"[41]. وتتخذ الجماعة السلفية، على غرار الحركة الوهابية، مواقف متشددة من الشيعة بل إن بعض فتاويها تخرج الشيعة من دائرة الإسلام لتدخلهم دائرة الكفر والإلحاد. وفي هذا يقول أحد أبرز قادتها النائب والوزير السابق في الحكومة الكويتية: "إن الجماعة السلفية تختلف عن الشيعة بالأصول لا في الفروع"[42]. ووصفت جملة من الكتيبات وأشرطة الكاسيت، التي بيعت في أحد المعارض التي نظمها الجناح الطلابي في جامعة الكويت للجماعة

السلفية، "أتباع أهل البيت باليهود والنصارى والمجوس". وفي أثناء إحياء شيعة الكويت يوم عاشوراء، أصدرت "لجنة الدعوة والإرشاد" التابعة لـ"جمعية إحياء التراث الإسلامي"– فرع الأندلس، بياناً وزّع في مساجد الكويت يدعو إلى عدم مشاركة الشيعة في أحزانهم. إضافة إلى عدم أكل ما يطبخون، حسبما جاء في البيان "لا يجوز مشاركة المخالفين لسنته في أحزانهم المزعومة وأكل ما يطبخون".43

41 رول ميير، **السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير**، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 26.

42 فلاح عبد الله المديرس، **الجماعة السلفية في الكويت**، مصدر سابق، ص 14.

43 إبراهيم بشمي، **الكويت: الواقع والرؤى: فرز الأوراق الديموقراطية**، الشارقة، مطابع دار الخليج، 1982، ص 56، نقلاً عن فلاح عبد الله المديرس، مصدر سابق، ص 14.

وهي مواقف وأفكار تأتي من صلب التيار/ المذهب الوهابي، الذي ناهض مؤسسوه، كابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب التشيع لأسباب بعضها سياسي والآخر طقوسي، وصلت لدرجة إنكار أن يكون الشيعة من المسلمين كما في كتاب محب الدين الخطيب. وهو موقف حاول التيار الوهابي إملاءه على الدولة السعودية الثالثة في مراحلها المختلفة، لكنها لم تنجح كثيراً في ذلك إذ أبقت الدولة السعودية مسافة بينها وبين التيار الوهابي في معالجتها للشيعة والتشيع. فهي لم تسمح أبداً لطلبات الفئات الرديكالية من الوهابيين أن توضع موضع الممارسة، وبدا ذلك واضحاً عندما قامت الجماعات الجهادية بعمليات انتحارية في مساجد وحسينيات الشيعة، إذ لم تكتفِ فحسب بإدانة لفظية والقيام بإجراءات أمنية مشددة حول مساجدهم وحسينياتهم وإنما اعتبرت ضحاياهم شهداء كشهداء الجيش السعودي. بل إن أحد أكثر أبرز رموز السلفية الجهادية بل زادت من عملها الأمني والاستخباراتي.44

44 *https://english.alarabiya.net/en/views/news/middle–east/2018/03/12/Saudi–Shiites–and–their–role–in–the–new–Saudi–Arabia–.html*

من الناحية الأخرى، تعكس إحدى رسائل أبو مصعب الزرقاوي الموقف المتشدد للجماعات المتشددة من السلفية من الشيعة والتشيع إذ يقول "أن التشيع دين ليس فيه أي شيء مشترك مع الإسلام إلا بالطريقة التي يملك اليهود فيها بعض الشيء المشترك مع النصارى تحت راية أهل الكتاب"45 ، كما يقول (شتاينبرغ)، رغم توظيف الزرقاوي لمسألة التمدد الإيراني في المشرق العربي سبباً لمحاربة التشيع وبالتالي إيران في الخليج والمنطقة العربية.46

45 رول ميرل، مصدر سابق، ص 161.

46 رول ميرل، مصدر سابق، ص 169–181.

وقد استطاعت الجماعة السلفية إلحاق بعض العناصر الشيعية بصفوفها مثل سليمان معرفي وأمير الحداد وآخرين في الكويت، وعلي مطر النائب في البرلمان البحريني السابق والشيخ عادل حسن في البحرين. وبدا هؤلاء أكثر رفضاً للمعتقدات الشيعية من أعضاء الجماعة الآخرين. وأكثر من ذلك هناك فتاوى لجماعات سلفية تحلل جواز السطو على البنوك الاجنبية، أو تكفير علماء المؤسسة الدينية الرسمية والحكومات العربية والإسلامية كلها. وثمة أيضاً فتاوى ظريفة مثل تحريم التحية العسكرية والسلام على المجوس والنصارى والشيعة وإلصاق الصور في بطاقات الهويات الشخصية، وشراء الزهور أو إهدائها للمرضى، وتكفير السيدات السعوديات اللواتي مشين في تظاهرة تطالب بحقهن بقيادة السيارات إبان حرب الخليج الثانية 1990–1991، إضافة إلى تحريم دفع المسلمين المقيمين في الغرب الضرائب للحكومات الغربية على أساس أن هذه الحكومات مسيحية كافرة، وتحريم مشاهدة البرنامج التلفزيوني "ستار أكاديمي Star Academy" الذي بثته محطة أل بي سي LBC وبعض هذه التحريمات، التي كثرت في السنوات الأخيرة، والمنتشرة عبر وسائط الاتصال الاجتماعي تدخل قارئها في حالة من الشك بين "هزلية" بعضها أو بعض قائليها، وجدية الدين ورجاله.

وتتسم الحركة السلفية بأن جلّ قادتها وأعضائها من الطبقة الوسطى الجديدة وقوامها موظفو الدولة من مدرسين وفنيين ومهنيين وغيرهم من الفئات الفقيرة والمهمشة. وبدا خطاب الجماعة الوهابية بأشكالها ومسمياتها المختلفة ونتيجة لطبيعته الشعبوية، خصوصاً في السنوات الأخيرة الممتدة من 2011–2016 قادراً على استقطاب بل وتجنيد قطاعات كبيرة من الشباب الخليجي، وتحديداً في المملكة العربية السعودية والكويت والبحرين، للانخراط في أعمالها الجهادية في العراق وبلاد الشام وليبيا واليمن. لذا بدت قاعدتهم في بعض الأحيان، نتيجة انتشارهم الأخطبوطي، أوسع من القاعدة الجماهيرية التي قد تقودها بعض النخب الشبابية أو تلك المنشقة عن حركة "الإخوان المسلمون" ذات الأصول النخبوية.

2– النشاط والنطاق

وتسعى الحركة السلفية ممثلة في واجهاتها الرسمية المختلفة، إلى نشر مضامين عناصر خطابها الوعظي والسياسي عن طريق عقد جلسات الوعظ في المساجد الصغيرة في الأطراف والزوايا، وعن طريق شخصيات ورموز غير معروفة، أو عبر جلسات الوعظ غير الرسمية التي قد تأخذ في ظاهرها طابعاً اجتماعياً، لكنها تتضمن أهدافاً سياسية، إذ إن الوعظ فيها يوظف لأهداف سياسية

بعيدة المدى. وكثيراً ما تعقد هذه الاجتماعات في أحد البيوت أو خلال الرحلات الداخلية والخارجية... وتنشر الحركة أفكارها في الكتيبات والأقراص الممغنطة وغيرها التي توزع سابقاً في المساجد والمدارس والجامعات وعن طريق المواقع الإلكترونية التابعة لها، كما وتوظف وسائط الاتصال الاجتماعي الحديثة في نشر رؤاها في عمليات التعبئة والتحشيد التي تمارسها، أو أنها توظف العمل الخيري لمساعدة المحتاجين في أطراف المدن الكويتية وفي المناطق الخارجية في التبشير لأفكارهم ورؤاهم. وقد أتاح لهم ذلك السيطرة على العديد من الجمعيات التعاونية الكويتية، كجمعية "الفيحاء" و"كيفان" و"القادسية" و"النزهة". كما شملت سيطرتهم بيوت المال الإسلامية الكويتية، كبيت الزكاة وبيت التمويل والإسكان... وتستخدم هذه الجمعيات، أموالاً ضخمة توظف على نحو يستقطب المزيد من الأعضاء والأنصار والمريدين.

من هذا المنطلق، فإن الجماعة السلفية، رغم حداثة حضورها في العمل السياسي إذا ما قورن ذلك بحركة "الإخوان المسلمون"، استطاعت أن توصل عدداً من عناصرها إلى قيادة الحركة الطلابية الكويتية وإلى الندوة البرلمانية. ورغم الهزيمة الكبيرة التي منيت بها حركة "الإخوان المسلمون" في الانتخابات البرلمانية التي تلت عام 2003، والتي قلصت عدد ممثليها إلى اثنين، فإن الحركة استطاعت أن توصل المزيد من أعضائها أو المحسوبين عليها إلى البرلمان الكويتي. كذلك تولى بعض عناصرها حقائب وزارية في الحكومة الكويتية، مثل أحمد باقر، جاسم العون، ومع أنها في بداياتها عام 1981 فازت بمقعدين، فإن عدد المحسوبين عليها ارتفع عام 2003 ليصل إلى 8 مقاعد نيابية ولم يخلُ أي من المجالس النيابية الكويتية من ممثلين لها فيها حتى في الفترة التي أعلنت هذه الجماعة مقاطعتها للانتخابات البرلمانية بين 2012 و2015. وفي المرحلة اللاحقة لتحرير الكويت، عام 1991، تخلت الجماعة عن واجهتها "جمعية إحياء التراث الإسلامي"، وأصبح "التجمع الإسلامي الشعبي" واجهتها الرسمية.

وقد جاء دخول الجماعة السلفية العمل السياسي، وتحديداً دخول البرلمان، من باب القاعدتين الفقهيتين "ارتكاب أخف المفسدتين لدرء أعظمهما" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ورغم أن بعضهم يفسر ذلك في إطار التحول الذي طرأ على الدعوة السلفية[47]، والتي انتقلت الحركة السلفية فيها من رفض للعمل السياسي إلى القبول به، فإن قراءة متأنية في خطابها المعلن والآخر المضمر، تكشف أن الجماعة السلفية تربط مراميها السياسية بأهدافها الوعظية. فهي في علاقاتها

التحالفية مع السلطات القائمة، وفي خصامها مع الفصائل السياسية الأخرى، تعبر عن نوازع سياسية وإن أخفتها بعض الوقت[48].

47 أسامة ناصر الخالدي، مصدر سابق، ص 224.

48 انظر: لمزيد من التفاصيل حول التحولات الفكرية في الحركة السلفية:

رول ميير، **السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

ولا بد من الإشارة، إن تحول الجماعة السلفية نحو العمل السياسي جاء نتيجة لتبنيها لأفكار عبد الرحمن عبد الخالق (المصري الأصل) والذي كان مقيماً حتى عام 1966 في المملكة العربية السعودية، والتي في فضائها تم تحوله من جماعة "الإخوان المسلمون" إلى الجماعة السلفية، لكن تحوله هذا قد نقل لهم فيها اهتماماته السياسية أو اشتغاله بالعمل السياسي، الذي بات منذ ذلك الحين جزءاً أساسياً من خطاب الجماعة السلفية الكويتية. ورغم أن عقد الستينيات لم يكن هناك حضور واضح للجماعة السلفية في الكويت، لكن تعاون عبد الرحمن عبد الخالق مع عبد الله السبت، الذي كان يقود حركة سلفية ناشئة بعيداً عن الإخوان، أدى إلى استقطاب عدد من الشباب المؤمنين بفكره والتي معها بدأت تتشكل الجماعة السلفية في الكويت في عام 1974[49].

49 خليل علي حيدر، **الحركات الإسلامية في الكويت**، في عماد عبد الغني، الحركات الإسلامية في الوطني العربي، المجلد الثاني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 2237.

وفي مطلع عام 1991 أنشأت جماعة السلف واجهتها السياسية باسم "التجمع الإسلامي" ثم في حركة تكتيكية مهمة أجرت على الاسم بعض التعديل، ليصبح "التجمع الإسلامي الشعبي" لكي يرتبط المسمى بالجماعة السلفية التي عملت في نطاق "اللجان الشعبية" إبان الاحتلال العراقي للكويت من آب/ أغسطس 1990 حتى التحرير في مطلع عام 1991. وينفرد التجمع الإسلامي الشعبي عن سائر التشكيلات السياسية الأخرى في الكويت بسرية الهيكل التنظيمي الذي يقوده، إذ لا يعرف أي شيء عن هيئته التأسيسية أو عن قادته، وذلك لاعتقادهم أن السرية تطيل عمر الجماعة وتبعد غضب السلطات الكويتية. يقول عبد الله الفارسي أحد المنشقين عن الجماعة: "إن في جمعية "إحياء التراث" تنظيماً وقيادة لها طاعة وهناك تبعية عمياء في كل شيء من قبل دعاة السلف لرموز الجمعية"[50]. والدافع الأساس للجماعة في تبنيها السرية المفرطة في العمل التنظيمي هو توخي الحذر من السلطة القائمة خصوصاً بعدما كانت التنظيمات الإسلاموية المتشددة عرضة للتنكيل في مصر وسوريا والجزائر وغيرها. ويشذ أيضاً "التجمع الإسلامي الشعبي" عن التجمعات السياسية الكويتية الأخرى في بعض أطروحاته التي قد تنسجم مع الكثير من الأطروحات الرسمية

أو مسايرة لها، أضف أن أطروحاته تعد معززة للواقع القبلي والطائفي في الكويت، حيث يعتبر التنظيم السلفي مثلاً[51]:

50 مصدر سابق، ص 240.

51 مصدر سابق، ص 226.

أ- أن الانتخابات الفرعية ضرورية في غالبية الأحيان، وتحديداً في الدوائر والتجمعات الانتخابية التي يسودها العنصر القبلي. بل إنها بدت مطبقة لذلك في المناطق الحضرية التي تسيطر عليها كالقادسية وسواها. يقول أحد رموز هذه الحركة الشيخ محمد بن إبراهيم الشيباني إنه "بنظرة على الدعوة السلفية منذ دخولها المعترك السياسي، ستجد أن مرشحيها الذين نجحوا في الانتخابات ليست الجماعة سبب نجاحهم مئة في المئة بل القبيلة في المناطق الخارجية وسيرة وشهرة المرشح في خدمة المواطنين أثناء الغزو العراقي".[52]

52 أسامة ناصر الخالدي، مصدر سابق.

ب- يرفض التجمع السلفي فكرة قيام الأحزاب السياسية ويعتبرها بدعة أو أنها لا تلائم المجتمع الكويتي.

ج- يرى التجمع السلفي أن التمايز بين الكويتيين من ناحية، فهذا درجة أولى وآخر درجة ثانية، أو بين الكويتي والبدون، ظاهرة طبيعية وعالمية الانتشار، وأن عمليات التجنيس تكون عبئاً على الخدمات الحكومية وعلى موازنة الدولة. وهو في هذا يقف على النقيض من الجماعة السلفية البحرينية التي أيدت عملية التجنيس فيها.

ولم تكن نشأت وبروز الحركة السلفية في الكويت كما هي في البحرين بروزاً اعتباطياً وإنما كان نتيجة لأسباب عدة قد يكون من أهمها: **أ**. رغبة النظام الكويتي في وجود قوى تساعده على احتواء "ضغوطات" الثورة الإيرانية والبروز القوي لقوى الإسلام السياسي الشيعي. وقد وجدت هذه الحكومات في الجماعات السلفية الحليف الأفضل في مواجهة ذلك، خصوصاً وأن جماعة "الإخوان المسلمون" رغم طابعها النفعي لكنها أبقت مواقفها مع ذلك غير حاسمة ومترددة في تبني خطاب طائفي واضح ضد الشيعة عموماً، وهو الأمر الذي لم تتردد الجماعة السلفية، أو على الأقل، قياداتها في تبنيه.[53]

53 خليل علي حيدر، **الحركات الإسلامية في الكويت**، في عبد الغني عماد (تحرير)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، المجلد الثاني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 2234، 2235.

ويعتقد عبد الله المالكي، أن التكوين الفكري للجماعة السلفية جعل أن تكون مواقفها من السلطة/ الحكم مواقف تتسم ببعض قليل أو كثير من الذرائعية. فمثلاً تطبيق الشريعة عندهم يتم على مستويين: مستوى الحاكم وفيه قدر كبير من المرونة والتفهم والتبرير الفقهي للحاكم وسلوكه السياسي مع التوسع في نهج التيسير والأخذ بالرخص، في المقابل تمنح السلطة/الحاكم النفوذ والسلطة للجماعة السلفية أو الفقيه لتطبيق الشريعة على عموم الناس بكل صرامة وحرفية وفق نهج التشدد والأخذ بالأحوط بل والتضييق على الناس في دائرة المباحات من خلال المبالغة في تطبيق سد الذرائع.[54]

54 رائد السمهوري، **الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار**، بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص498.

ب. بروز اتجاه في أوساط مؤسسة الحكم متبنياً فكرة وجود قدر من التعددية التنظيمية والمنافسة الحزبية بين جماعات الإسلام السياسي بمختلف تلاوينه السياسية والمذهبية. الأمر الذي وفر لها هامشاً مهماً للمناورة السياسية. وهي سياسة تبنتها الحكومة الكويتية بعد مواجهاتها مع القيادات التقليدية لجماعة "الإخوان المسلمون"، وضعف قدرتها على التحكم في جماعة "الإخوان" التي استقوت بتنامي نفوذها وحضورها في ذلك الوقت في مصر والأردن. ويؤكد هذه الحقيقة سلطان بال أن النظام الكويتي قد وظف سلفيو الكويت أو بعضهم في مواجهة الاحتجاجات التي قادتها جماعة "الإخوان" وبدو الكويت. ونتيجة لذلك أصبح للجماعة السلفية حضور كبير في مؤسسات الدولة وتحديداً في بيت الزكاة الكويت وفي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والأمانة العامة للأوقاف وهي مؤسسات كانت تسيطر عليها في السابق جماعة "الإخوان المسلمون" لكن سيطرتهم على هذه المؤسسات قد تم عن طريق أنصار العائلة الحاكمة من السلفيين. بل امتدت قوتهم ليصبحوا قادرين على منع أي نشاط ثقافي أو اجتماعي أو ديني لا يتماشى مع أطروحاتهم. كما ساعدهم وضعهم الجديد على توسيع روابطهم بالجماعات المماثلة المستقرة أو الناشطة عبر العالم.

ج. كانت بدايات نشأة الجماعة السلفية في أوساط الحضر، لكنها مع الوقت تحولت إلى قوة استقطاب وتأثير لأبناء القبائل الذين لم تفتح أبواب جماعة "الإخوان" لهم بسبب طبيعتها الحضرية والنخبوية، ورغبتهم في وجود قناة مهمة لترجمة قوتهم العددية ونفوذهم السياسي. وأصبحت الجماعة السلفية مع الوقت منبراً مهماً لأبناء القبائل ونخبها، من الذين وجدوا أنفسهم بعيدين عن مواقع التأثير السياسي، ولربما الذي قوى من حضور البدو أن الممارسات الاجتماعية والثقافية للجماعة السلفية، أقرب إلى طبيعتهم البدوية، وقد عزز من ذلك نزوح الكثير من الجماعات القبلية

الكويتية أثناء الغزو العراقي لأهاليهم وامتدادتهم القبلية في المملكة العربية السعودية، الأمر الذي عزز من الحضور السلفي في أوساط الجماعات البدوية الكويتية. فقد تأثر الكثير من هؤلاء بالأسلوب المعيشي ونمط الحياة الاجتماعية والممارسات الدينية في السعودية. ورغب بعض هؤلاء بعد التحرير في أن يقيموا في الكويت، من خلال الجماعة السلفية ومناصريها هيئة دينية تنفيذية، كجماعة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" السعودية لفرض الأوامر ومعاقبة المخالفين، كما دعوا إلى إقفال المحلات التجارية وقت الصلاة. أي أنهم قد رغبوا في أن يقيموا تلك الممارسات التي عايشوها أثناء إقامتهم في المملكة العربية السعودية في المجتمع الكويتي، الأمر الذي قوبل بحملة إعلامية قوية، ورفض قوى من الأوساط الثقافية والسياسية الحضرية، بالإضافة إلى عدم دعم النظام لهذا التوجه. وهي توجهات ما زالت تطرح بين الفينة والأخرى من قبل دعاة السلف أو ممثليهم في المجتمع والبرلمان الكويتي.[55]

55 خليل علي حيدر، **الحركات الإسلامية في الكويت**، في عبد الغني عماد (تحرير)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، المجلد الثاني، نفس المصدر السابق، ص 2234–2235.

ويؤكد علي الزميع الحضور القوي للجماعة والفكر السلفي في الأوساط البدوية بقوله" أن للوهابية تأثير كبير على الجماعات البدوية والذي يبدو بشكل واضح من خلال الحرص على بعض مظاهر التدين مثل إطلاق اللحى وتقصير الملابس والبعد عن تدخين السجائر والخوف من كل فكر وافد جديد..." وهذا وفق اعتقاده "يظهر كيف كان للتأثير الوهابي بصمة على قطاعات من المجتمع–البدوي) التي خالطت وتواجدت في محيط البيئة الوهابية."[56]

56 علي فهد الزميع، مصدر سابق ص 78–79.

وقد جنحت فصائل عدة من الجماعة السلفية للعنف المسلح، وخصوصاً مطلع عام 1990 لجملة أسباب، منها المتعلق بالاحتلال العراقي للكويت، ومنها عودة الكثير من كوادرها من باكستان وأفغانستان. ومنها ناتج من تأثر قسم كبير من بدو الكويت في نزوحهم أثناء الغزو العراقي إلى المملكة العربية السعودية في الأطروحات السلفية السعودية، إذ يعتبر احتضان القبائل السعودية لتلك المماثلة لها من القبائل الكويتية أحد العوامل المهمة في أن يكون ثقل الجماعات السلفية الكويتية في أوساط الجماعات البدوية عنها في أوساط الحضر من الكويتيين بالإضافة إلى الحروب الأهلية التي جاءت على المنطقة العربية في العراق وسوريا وليبيا واليمن بفعل متغير الاحتلال الأميركي للعراق أو الربيع العربي. واللافت أن معظم القيادات السلفية في الكويت، من أمثال خالد العدوة ومفرج نهار المطيري وشارع العجمي والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، هم من خريجي المدارس

والكليات الجامعية الدينية السعودية المعروف بعضها باتجاهاته السلفية المتشددة[57] مثل جامعة "الإمام محمد بن عبد الوهاب" حيث فجّر أفراد محسوبون على بعض الجماعات السلفية الكويتية بضع محال لبيع أشرطة الفيديو في مناطق متعددة من الكويت، كذلك حاولوا اغتيال عميد كلية الطب في جامعة الكويت الدكتور هلال الساير لرفضه فكرة فصل الطلبة عن الطالبات في الفصول الدراسية والمعامل والمختبرات وحاولوا أيضاً اغتيال الفنان عبد الحسين عبد الرضا[58] والاعتداء على طالبة المعهد التجاري غير المحجبة في مطلع نيسان/ أبريل 2000، إضافة إلى الاعتداءات المتكررة على بعض العناصر الأوروبية والمسيحية وجنود المارينز الأميركيين قبل إسقاط نظام الرئيس العراقي السابق صدام حسين في ربيع عام 2003. وقد دخلت بعض أجنحة الحركة في صراع مسلح مع الحكومة الكويتية خلال عامي 2004–2005 أسفر عن إضعاف الجناح العسكري التابع للجماعات السلفية التكفيرية. كذلك قادت الجماعات السلفية في المملكة العربية السعودية العمليات الانتحارية ضد القوات الأميركية قبل انسحابها من الأراضي السعودية، ثم ضد التجمعات السكنية التي يقطنها أوروبيون وبعض العرب والأجانب، على غرار ما حدث في مجمع المحيا السكني في الرياض في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003، وتلك الهجمات التي شُنت على بعض المجمعات السكنية وشركات النفط في مدينة الخبر في شهر أيار/ مايو 2004 وعلى عدد من المنشآت الاقتصادية السعودية خلال عامي 2005–2006. وأخيراً العمليات الانتحارية التي قام بها أحد الانتحاريين السعوديين في مصلى مسجد الصادق الشيعي في الكويت في تموز/ يوليو من عام 2015 والتي راح ضحيتها عدد من الكويتيين. والعمليات الانتحارية الأخرى التي جرت ضد مساجد وحسينيات الشيعة في المنطقة الشرقية خلال عامي 2015 و2016، كالهجوم الانتحاري الذي نفذ على مسجد شيعي في مدينة الدمام في المملكة العربية السعودية. وتشتد العمليات الانتحارية المناوئة لشيعة الخليج وتحديداً في الكويت والمملكة العربية السعودية، مع اشتداد الصراع السني–الشيعي على الدولة في العراق، وشعور سنة العراق بقدر كبير من التهميش والتمييز من قبل النظام الجديد في العراق والذي تسيطر عليه جماعات الإسلام السياسي الشيعي. بالإضافة إلى دعوة الجهاد التي تبنتها الجماعات السلفية ضد النظام السوري، والذي ينظر إليه هو الآخر على أساس أنه نظاماً شيعياً في جوهره توجب محاربته. وتوظيف بعض دول المنطقة للهوية المذهبية في صراعاتها الإقليمية. ويستحضر في هذا الصراع كل أساليب وأدوات الصراع القديم والحديث والناعم والخشن.

وقد زاد من حدة هذا التوتر تبني بعض أنظمة الخليج العربي بشكل معلن أحياناً لبعض القوى السلفية التكفيرية ودعمها مالياً وإعلامياً في العراق وسوريا وليبيا.

57 مصدر سابق، ص 528.

58 مصدر سابق، ص 230.

3– انشقاقات الحركة السلفية

وقد تعرضت الجماعة السلفية خلال النصف الثاني من العقد التسعيني من القرن الماضي إلى انشقاقات في صفوفها، عقب الانقسامات التي حدثت في الحركة السلفية السعودية، فانقسمت الجماعة السلفية الكويتية إلى مجموعتين، الأولى وهي الأقوى وتسيطر على جمعية ''إحياء التراث الشعبي'' والمؤسسات والأنشطة التابعة لها وسميت الجماعة السلفية، ويمثلها الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق والشيخ ناظم المسياح وعبد الرزاق الشايجي وآخرون. أما المجموعة الثانية، فسميت الدعوة السلفية أو السلفية العلمية، وأبرز قادتها الشيخ داود العيسى والشيخ عبد الله السبت ومبارك الهاجري ووليد الكندري. ويأتي هذا الانقسام نتيجة تراكمات سابقة وخلافات فكرية برزت مع مطلع التسعينيات، بعدما كانت تثار في الخفاء داخل الغرف المغلقة بين منظري الجماعة وعلمائها. يقول الشيخ عبد الله السبت، مؤسس الحركة السلفية في الكويت وأحد أبرز رموز الخط المعارض المنشق عن الجمعية: ''بيننا تناصر وشقاق، ولا نريد أن نكون مثل النعامة التي تدس رأسها في التراب، بل إن علاج المشكلة والخلاف يقوم على المصارحة[59].

59 مصدر سابق، ص 242.

وقد واجهت الحركة انشقاقات عدة، بعضها قائم على أساس سياسي من حيث القبول بدخول الحركة العمل السياسي كما نظر له عبد الرحمن عبد الخالق، أو الاستمرار في العمل الدعوي والخيري وبعضها الآخر على أساس جهوي، عندما حاولت الجماعات القبلية السيطرة على ''جمعية إحياء التراث'' التي كانت تمثل منذ نشأتها السلفيين الحضر، وأفراد من العائلات الكويتية الكبيرة المقربة نسبياً من السلطة. الأمر الذي دفعهم نحو تشكيل ما عرف بعد ذلك بـ''التجمع الإسلامي الشعبي'' والذي كان له حضور برلماني واضح خلال العقدين الماضيين وكذلك انشقاق ''الحركة السلفية العالمية'' عن التجمع السلفي. كما أنها واجهت انشقاقات ونزاعات داخلية قائمة على النفوذ والمصالح أو البعد من السلطة السياسية. وهي نزاعات أوصلت البعض منهم إلى مقاعد البرلمان ونفر آخر إلى كرسي الوزارة وهو الأمر الذي فرض عليه التزامات جديدة بدت متناقضة مع

أطروحاته السابقة كالعمل في بيئة مختلطة ومصافحة النساء، ومعاملة الآخرين من أفراد المجتمع الكويتي من الطوائف أو التجمعات السياسية الأخرى، كمواطنين لهم حقوق وعليهم واجبات. وهي أمور غالباً ما أوقعت بعضاً من عناصرهم في حرج أو أجبرتهم على ترك التنظيم.

وتمثل جماعة الدعوة السلفية في مواقفها الاجتماعية والدينية أكثر الجماعات تشدداً ورفضاً للحالة التي آل إليها المجتمع. ويأتي غالبية أعضاء هذه الجماعات من الفئتين الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى ذوي الدخول المحدودة من المجتمع الكويتي في المناطق الخارجية. ومعلوم أن اختراقها للمناطق الخارجية قد أتاح لها الانتشار في بيئات واسعة شكلت أكثر قواعدها تشدداً نتيجة الطبيعة الاجتماعية المحافظة للمناطق الخارجية، والمتغيرات الاقتصادية المتعلقة بصعوبة الظروف المعيشية لشرائح كبيرة من الجماعات البدوية، والتعاليم الدينية المتشددة والأفكار السياسية المتطرفة الرائجة في أوساطها. وبخلاف الجمعيات الإسلاموية الأخرى، فإن جماعات السلف تتميز بتنظيم دقيق في الحركة وتفانٍ في النشاط وتخطيط صارم للأهداف المراد تحقيقها. وهي في ذلك كله توظف إمكاناتها البشرية والمادية لخدمة مراميها. وبالحديث عن الإمكانات المادية فإن الجماعات السلفية ذات قدرات مالية ضخمة أتاحتها لها اختراقاتها لمؤسسات المال الكويتية، وتبرعات الأفراد والجماعات والمحسنين من داخل الكويت وخارجها. ويتحرك أفراد الجماعة لتنفيذ أهدافهم كخلايا النحل موظفين قدراتهم العقلية الإقناعية، فضلاً عن لغة الترهيب والعقاب الرباني، إضافة إلى أنهم يلجأون إلى أساليب بعضها حسن وبعضها الآخر سيئ. وقد يوظفون العنف أحياناً لبلوغ مآربهم عدا التشهير بالذين يعارضونهم، إذ أتاحت لهم تكنولوجيا وسائط الاتصال الاجتماعية كما لغيرهم من الجماعات الإسلاموية ولربما السياسية الأخرى فرصة الترويج لأفكارهم ومواقفهم، كما هو مهاجمة المخالفين لهم سياسياً وعقائدياً. وهم يكفّرون الشيعة، ويضعونهم في مصاف القوى السياسية الليبيرالية الأخرى، وهم أيضاً على خلاف مع جماعات "الإخوان المسلمون" يشهرون بهم ويشككون في صحة أطروحاتهم السياسية ولربما الدينية.

وقد كوّنت كل هذه الأسباب والظروف بيئة خصبة لانتشار الاتجاهات الإسلاموية المتشددة، والتي ينسب إليها الكثير من أعمال العنف "ضد مظاهر الكفر والفسق والخروج عن الدين" في المجتمع الكويتي. أضف أنها هي التي قادت الاعتداءات على القوات الأميركية قبل إطاحة النظام العراقي السابق عام 2003 والكثير من أعمال العنف الأخرى التي تقود أسبابها لاختلافات عقائدية أو سياسية. وهم كانوا أحد القوى المحركة والمساندة لما سمي الحراك الشعبي في الكويت في عام 2012 وهو حراك قادته الجماعات الإسلاموية السنية، "الإخوان المسلمون" والسلف، بدعم كبير

من الحواضن الاجتماعية المحافظة في المناطق الخارجية ذات الانتماءات البدوية الواضحة. وهو حراك قد نقل الجماعات البدوية الكويتية من جماعات عرفت تقليدياً بمساندتها لمؤسسة الحكم إلى جماعات معارضة لها.

إلى ذلك، فإنهم في مظهرهم الخارجي وخصوصاً العناصر المتشددة منهم، مميزون لا تخطئهم العين في مظهرهم الخارجي. فهم بخلاف الشيعة الإسلامويين و"الإخوان المسلمون" يتصف بعضهم بالشعر الطويل غير المنسق، وبالسراويل القصيرة التي تصل لدى بعضهم إلى منتصف الساق، وبالخواتم في أصابع اليد اليسرى وبالمسواك المتحرك دوماً بين أسنانهم، وبامتناع بعضهم عن الاستحمام بالصابون وعن غسل شعورهم بـ"الشامبو"، وعن استخدام العطور الحديثة. وإذا ما اضطروا إلى ذلك فإنك قد تشمّ من بعضهم رائحة المسك. وقد انتشرت على أيدي بعضهم محلات بيع العسل والأعشاب والمسك والعنبر والحبة السوداء وما يسمى الطبّ النبوي أو الإسلامي... وغيرها.

4- نشأة السلفية البحرينية

ويماثل "جمعية إحياء التراث الإسلامي" في الحالة البحرينية "جمعية التربية الإسلامية" التي بدت في السنوات الأخيرة وكأنها أكثر الجمعيات الدينية السنية في البحرين قدرة على النشاط والحركة، بعدما أتاحت لها كثرتها العددية وإمكانياتها التنظيمية والمالية الكبيرة أن تبرز من طريق تحقيق منجزات وافرة، علماً أن غالبية قادتها خرجوا من رحم "جمعية الإصلاح"، المعقل الرئيسي والتقليدي لحركة "الإخوان المسلمون" البحرينية. فقد دفعت الخلافات الشخصية والفكرية وربما الرغبة في القيادة، بعض أعضاء "جمعية الإصلاح" إلى الخروج عليها واختراق جمعية التربية الإسلامية التي كانت في الأصل جمعية للنشطاء الإسلاميين الآسيويين ذوي النزعات التبليغية.

وقد قادت الخلافات التي نشأت بين أجنحة حركة "الإخوان" المتأثرة بالتيار الإخواني المصري، والحركة الإخوانية المتأثرة بالتيار السلفي وبالمدارس الدينية أو بالجماعة السلفية السعودية، إضافة إلى عودة الكثير من الطلبة البحرينيين الملتحقين بالمدارس الدينية السعودية، دفعت كوكبة من أعضاء "جمعية الإصلاح" و"الجمعية الإسلامية" إلى الانشقاق وتأسيس الواجهة العلنية للجماعة السلفية البحرينية ممثلة في "جمعية التربية الإسلامية" التي تولى قيادتها الداعية المعروف وعضو مجلس النواب السابق عادل المعاودة، وحاولت هذه الكوكبة في البدء التسلل إلى "الجمعية الإسلامية" والاستيلاء عليها، لكن الأزهريين وعائلة آل محمود الدينية في مدينة الحد وقفوا لهم

بالمرصاد، وهذا ما دفعهم نحو التسلل إلى "جمعية التربية الإسلامية"، وهي جمعية كانت في الأصل لجماعة التبليغ الآسيوية، وقد أُسست عام 1979. أما الاستيلاء السلفي عليها، فجرى في العقد الثامن من القرن الماضي بعد إخفاقها في إخضاع "الجمعية الإسلامية" لسيطرتها أي لسيطرة الجماعة السلفية، وبعدما حاربها تيار حركة "الإخوان المسلمون" المسيطر على "جمعية الإصلاح" البحرينية ورفض وزارة العمل والشؤون الاجتماعية في تلك الفترة السماح لهم بإنشاء جمعية تخصهم. ونتيجة لكل ذلك قرروا السيطرة على "جمعية التربية الإسلامية"، تفادياً لرفض الجهات الرسمية طلبهم إنشاء جمعية خاصة بهم أسوة بالآخرين. وقد جاء انسلاخ الجماعة السلفية من "جمعية الإصلاح" متزامناً مع الانسلاخات التي حدثت في صفوف الجماعة الإسلامية في الكويت، وكأن هناك قراراً مركزياً قد اتخذته الجماعة السلفية الخليجية نحو تأسيس تنظيماتها السياسية المحلية وبداية انسلاخها من حركة "الإخوان المسلمون"، وهو التنظيم الذي ارتضت الجماعات والفرق السياسية السنية العمل تحت لوائه خلال الحقب السابقة.

ويتمثل في الجماعة السلفية البحرينية السنّة المنحدرون من العائلات العربية المعروفة في المجتمع البحريني، كالنعيمي والمعاودة والمهندي والسليطي والكواري. لكن الجماعة تضم كذلك عرب الهولة من العائلات التجارية التقليدية مثل عائلتي إسحاق وبهزاد وبعض البحرينيين المنحدرين من أصول آسيوية أو من البلوش. علماً أن أكثرية أعضاء الجماعة تنتمي إلى العائلات التجارية الجديدة والتي استطاعت أن تبني نفسها بفعل سعيها وانخراطها في الأنشطة التجارية والاقتصادية الجديدة كما هو بفعل تعليمها المتقدم وطابعها المديني، ورغم أن الآخرين ممثلون كذلك في حركة "الإخوان المسلمون"، وقد جاء تمثيلهم في الجماعة السلفية من طريق سيطرتهم على جماعة "اكتشف الإسلام" Discover Islam، وهي أقرب إلى جماعة الدعوة والتبليغ، وترمي إلى نشر الدعوة الإسلامية في أوساط الجاليات العمالية المهاجرة من مسيحية وهندوسية وغيرهما.

وبخلاف حركة "الإخوان المسلمون" التي تتمثل في أوساطها العائلات التجارية من عرب الهولة وأعداد كبيرة من أفراد الطبقة الوسطى من المجتمع السنّي البحريني من صغار التجار والفئات المهنية الجديدة كالعاملين في البنوك والأطباء والمهندسين وأساتذة الجامعات والمحاسبين وكبار موظفي الدولة والقطاع الخاص، فإن الجماعة السلفية أقرب إلى تمثيل بعض الشرائح الجديدة من الطبقة الوسطى ممن أتاح لها تعليمها وقربها من مؤسسة الدولة الارتقاء اقتصادياً واجتماعياً. لكن غالبية أعضاء الجماعة من الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى الجديدة، ومن ذوي الدخل المحدود ممن استطاعت الجماعة الوصول إليهم وحلّ مشكلاتهم المعيشية والاقتصادية. أي في الوقت الذي

بدت حركة ''الإخوان المسلمون'' أقرب إلى أن تكوّن ''التنظيم النخبوي'' (وزراء، أطباء، مهندسون، أساتذة جامعات، تجار)، بدت الحركة السلفية أقرب إلى حركة جماهيرية تضم الطبقة الكادحة والفقيرة.

وقد أسست الجماعة حضورها في المجتمع البحريني من طريق إنشاء فروع لواجهتها العلنية ''جمعية التربية الإسلامية'' في مناطق عدة من المجتمع البحريني ذات كثافة سكانية ملحوظة، حيث للجمعية مقرّ رئيس في مدينة المنامة وأكثر من خمسة فروع في مدن المحرق وعيسى وحمد والرفاع والحد وغيرها. وتشرف الجمعية/ الجماعة على العديد من الصناديق الخيرية والمساجد الصغيرة التي من خلالها تمارس أنشطتها الوعظية والخيرية وربما السياسية، كما تشرف الجماعة على مدارس الإيمان التي تقتصر الدراسة فيها على الذكور. وقد انعكست الطبيعة الطبقية اللانخبوية للجماعة على قدرتها التعبوية في الأحياء القديمة وفي أطراف المدن، وفي أوساط محدودي الدخل والفقراء من سكان المناطق السكنية الجديدة. فالجمعية/ الجماعة استطاعت بفرقها وأذرعها المنتشرة في المجتمع البحريني أن تقيم قواعد شعبية واسعة تُرجمت في وصول سبعة من أعضائها والمحسوبين عليها إلى البرلمان البحريني في الثمانينيات عام 2002 وثمانية آخرين إلى المجالس البلدية في المحافظة الجنوبية والوسطى والمحرق. إلا أن ما أصاب غيرهم من إخفاق قد أصابهم هم الآخرين، إذ تقلص عددهم في البرلمان الأخير لما يقارب الاثنين في الغرفة المنتخبة في انتخابات 2014 و2018، كما لم يحالف الحظ من كان أكثر انتقاداً لبعض سياسات الدولة في مجاليها المالي والخدمي، ففقدوا بالتالي مقاعدهم النيابية كإبراهيم بو صندل وعيسى أبو الفتح. لكن تحالفهم مع الدولة أثمر في وصول أحد قياداتهم إلى منصب وزير دولة في مجلس الوزراء وفي منصب ديوان رئيس الخدمة المدنية، وأن يعين آخر عضواً في مجلس الشورى. وقد احتكرت الجماعة، بفعل ثقلها السابق وقربها من الدولة، منصب نائب رئيس الغرفة المنتخبة منذ 2002 حتى 2014.

وتنأى الجماعة السلفية بنفسها عن عقد أي تحالفات سياسية مع القوى السياسية المعارضة في البرلمان البحريني وخارجه، فضبابية خطابها السياسي وخلوّه من تبنّي مواقف سياسية واضحة من المؤسسة الرسمية، على غرار مواقفها من القوى السياسية الأخرى، فضلاً عن تكفيرها القوى والجماعات اليسارية والليبيرالية وفي تصنيف بعض رموزها للشيعة بالروافض والخوارج والصفويين، ذلك كله أدّى إلى تصنيفها في خانة القوى السياسية المتحالفة مع الدولة. وتضم الجماعة في الواقع خليطاً من الأفراد الذين قد يجمعهم تبنّيهم مجموعة من الفتاوى الشرعية ذات الرؤى الدينية السلفية المستقاة من اجتهادات ابن تميمة وقطاع عريض من مفكري السلف في المملكة

العربية السعودية والخليج وباكستان، لكنهم يختلفون من حيث مواقفهم السياسية من النسق السياسي القائم كما هي القوى السياسية الأخرى الفاعلة في المجتمع البحريني. فهم كجماعة سياسية إسلامية لم تدخل فيما سُمّي في البحرين، بُعيد الانتخابات البرلمانية الأولى عام 2002، التحالف السداسي أو السباعي القائم بين القوى الإسلاموية والقومية واليسارية بل إنهم كانوا على الدوام في موقف المعارض من نسج أي شكل من أشكال التحالف السياسي مع أي من القوى السياسية الأخرى. وإن كان قد حصل ذلك، كما هو في تحالفهم المؤقت في انتخابات عام 2006 و2010 مع جماعة "الإخوان المسلمون" فإنه قد جاء بفعل توجيهات رسمية في بعضها، كما أن مواقعهم من القضايا السياسية الخلافية في الداخل والخارج أقرب إلى ما يُسمّى في بعض الأدبيات، "الهلامية السياسية". بل إن طبيعة تشكيل الجماعة وقرب قادتها من مؤسسة الدولة قد جعل منها فصيلاً مفضلاً لدى الحكم إذا ما قورن بحركة "الإخوان المسلمون". ويذهب البعض إلى أن تنظيماتها لا تتسم بالسرية على غرار جماعات "الإخوان المسلمون" والحركات السياسية الشيعية... علماً أن قادتها يفضلون العمل غير المعلن، وليس أحد منها معروفاً لدى الناس ما عدا رئيسها السابق الشيخ عادل المعاودة ورئيسها الحالي عبد الحليم مراد.

والجماعة رغم التقائها المذهبي مع جماعة "الإخوان المسلمون"، فإن العداء القائم بينهما يفوق عداء الإخوة وظلم ذوي القربى، ولم تساهم الانتماءات المذهبية الواحدة والتوجيهات العليا لهم في التخفيف من حدّته. بل إن الاختلافات في التكوين الاجتماعي لهذين التنظيمين قد انعكست في توظيف الانتماءات الإثنية والعائلية والعرقية أحياناً في حملاتهم الانتخابية للمجالس المحلية والتشريعية. ويمكن القول إن هذا الاختلاف إن هو إلا نتيجة للاختلافات في طبيعة التكوين الأيديولوجي بين التنظيمين. فالجماعة السلفية بطبيعتها قائمة على أساس عقدي أكثر منه أيديولوجي في حين تتشكل جماعة "الإخوان" على أساس أيديولوجي في جله. كما أن الصرامة التنظيمية والطبيعة الطبقية لمنتسبي "الإخوان" تبعدهم عن الجماعة السلفية التي هي في بعضها أقرب إلى جماعة منها إلى تنظيم سياسي.

ومع أن الجماعة لا تلتقي سياسياً وفقهياً مع الجماعات السياسية الشيعية البحرينية، فلم تنزع هذه الجماعة نحو التعرض إلى مساجد الشيعة أو مآتمهم ونحو تكفيرهم، والتجريح بمعتقداتهم الدينية كثيراً كما حدث في الكويت وباكستان والسعودية. لكن بعضاً من أفرادها المتشددين كثيراً ما روّجوا لأفكار وفتاوى علماء السلف السعوديين، والتي وإن لم تكفر الشيعة، فإنها طعنت في عقائدهم ونعتتهم بأرذل النعوت إذ يصف أحد النواب السلفيين المتشددين الشيعة بأنهم من "أصحاب الضلال

والبدع" ودعا في موقع آخر إلى منع الشيعة من أداء طقوسهم الدينية في عاشوراء لتعطيلها مصالح الناس ويجب أخذها إلى مناطق بعيدة عن سكن الناس ومصالحهم وفي موقع آخر يقول "اللهم العن اليهود والنصارى والرافضة وأرنا فيهم يوماً أسود[60]". علماً أن الجماعة رغم معارضتها الكثير من مظاهر التحديث والانفتاح الاجتماعي "والليبيرالية" داخل المجتمع البحريني، لم تنجح نحو توظيف العنف في فرض أفكارها الفقهية على غرار ما جرى في الكويت والسعودية وباكستان ومصر. ورغم أن الجماعة تستند إلى الدلائل الشرعية نفسها التي في ضوئها ترفض الجماعة السلفية إشراك المرأة في العمل السياسي، كما هي الحال في الكويت، لم تَرَ ضرورة في التشديد على ذلك لكونها – أي مسألة إعطاء المرأة حقوقاً سياسية – محسومة اجتماعياً ومدعومة سياسياً من مؤسسة الحكم. وتطرح الجماعة القضايا الهامشية في المجلس مثل العطل الرسمية والحفلات الغنائية واختلاط الجنسين داخل الجامعات، وحق المرأة المنقبة في قيادة السيارة وحق موظفي الدول من مدنيين وعسكريين في إطلاق اللحي الطويلة ولبس موظفي الدولة السراويل القصيرة، وفرض الفصل في أماكن العمل بين الرجل والمرأة. وقد درجت الجماعة على النشر في الصحف البحرينية وعلى الطرق إعلانات منها ما يدعو إلى التبرع بالأموال للمحتاجين في الداخل والخارج، ومنها ما يندد بأي أعمال إرهابية تقوم بها الجماعات السلفية المتطرفة في المملكة العربية السعودية، أو في مناطق الخليج الأخرى التي قد يأتي إليها منهم بعض من الدعم المادي كالكويت وقطر. فمحاولة الجماعة المحافظة على استمرار تدفق التمويل المادي لأنشطتها من المجتمعات الخليجية،التي يصل منها وتحديداً المملكة العربية السعودية معظم التمويل، يدفعها لأن تدين علناً أعمال العنف والإرهاب. بل إن رئيس جمعية "الأصالة" السلفية السابق، الشيخ عادل المعاودة، ندد بالأعمال التي تقوم بها بعض أجنحة الجماعة السلفية في المملكة العربية السعودية. وانتقد ما سمّاه بـ"السلفية التكفيرية" التي رأى أن هناك امتداداً لها في البحرين، ويقول "أقرّ بوجود عناصر اعتبرها قليلة جداً مصابة بـ "لوثة تكفير" غير خطرة ومتأثرة بفترات الجهاد الأفغاني"[61] ، الأمر الذي نفته بشدة الجماعة السلفية التي قُبض على معظم أعضائها ثم أطلق سراحهم بُعيد اشتداد عمليات العنف في السعودية ربيع عام 2004. لكن الحركة لم تدين التفجيرات التي قادتها السلفية الجهادية ضد مآتم ومساجد الشيعة في الكويت والمملكة العربية السعودية منذ تموز/ يوليو من عام 2015.

60 جريدة **الوسط** البحرينية، تشرين الأول/ أكتوبر 2014.

61 جريدة **الحياة**، 22 حزيران/ يونيو 2004.

أ– نفي العلاقة مع "القاعدة"

وتنفي الحركة أي علاقة لها بتنظيم "القاعدة" الذي يتزعمه أسامة بن لادن أو "الدولة الإسلامية في بلاد الشام" أو "جبهة النصرة"، لكن هذا النفي قد لا يصل إلى إدانة الأعمال الإرهابية الأخرى التي تقوم بها التنظيمات المتبنية لفكر تنظيم "القاعدة" في العراق وسوريا والأردن والسعودية ومصر. يقول أحدهم: "عندما تضغط أميركا علينا لنقول لا للقاعدة لكنها في حقيقتها تريدنا أن نقول لا للإسلام، فلنكن دقيقين إن "القاعدة" هي جماعة من المسلمين"[62]. بل إن الكثير من قياداتها تزعمت حملة جمع التبرعات للجماعات الجهادية في سوريا والعراق.

62 جريدة **الوسط** البحرينية، 27 حزيران/ يونيو 2004.

وقد قادت الحركة منذ قيام العمل المسلح الذي قادته الجماعات السلفية الجهادية في سوريا، وبمباركة قد تبدو أحياناً رسمية، حملة لجمع تبرعات "للمجاهدين" في سوريا تحت شعار "من دعم غازياً فقد غزى" الذي قادته القيادات الأساسية في الحركة السلفية البحرينية. بل إن بعض القيادات السلفية البحرينية قد حملت لأكثر من مرة ما جمعته من تبرعات بحرينية "للمجاهدين" في المناطق الجنوبية من سوريا وتحديداً تلك المناطق المحاذية للحدود الأردنية والتي دخلها هؤلاء حاملين التبرعات وملتقطين الصور التذكارية مع "المجاهدين" العرب والسوريين من أنصار "جبهة النصرة" وغيرها.

ب– السلف في العملية الانتخابية

وتتبّى الجماعة السلفية البحرينية المواقف نفسها التي تتبنّاها الجماعة السلفية الكويتية وأبرزها رفض الحقوق السياسية للمرأة والحريات المدنية ورفض العملية الديموقراطية رغم مشاركتها فيها. إذ تعتبرها مفسدة، والمشاركة فيها أهون المفسدتين. يقول أحد أهم أقطاب الجماعة السلفية والنائب السابق في المجلس النيابي البحريني:

> إن دخول الحركة السلفية في العملية الديموقراطية جاء من باب درء المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى: الدخول مفسدة أصلاً، إذ قد يفسر دخولنا في هذا المعترك أننا نقرّه، ونحن لا نقرّه، ولكن من باب أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[63].

63 جريدة **الوسط** البحرينية، 28 أيلول/ سبتمبر، 2002.

وهو أي متسق مع رأي كبار شيوخ الحركة السلفية خاصة ابن باز والعثيمين اللذين يران وجوب دخول البرلمانات لضررها الأقل في مواجهة الضرر الأكبر. وهم في ذلك يخالفون الألباني الذي يرى أن لدخول البرلمان مفاسد أعظم من المصالح المرجوة منه. وتأصيله لحرمة الدخول هنا مبنية

على أن الديموقراطية نظام غربي وهو ما يتعارض مع الشريعة في بعض أحكامه أو قوانينه التي تساوي بين الرجل والمرأة وبين المؤمن والكافر.[64]

64 (1) رائد السمهوري (تحرير) مصدر سابق 155.

ويضيف النائب السلفي البحريني في موضع آخر:

> فليعلم الناس في البحرين كلها أنني من أشد المعارضين لمثل هذه المجالس ابتداء، وقد كنت أقول ذلك قبل دخولي المجلس بوضوح. ولكني وأما وقد فرض علينا ألا نتركه لـ"الفسقة"، فإنما ندخل (المجلس) اضطراراً كاضطرارنا إلى أكل الميتة"[65]، والحركة السلفية البحرينية، بخلاف مثيلاتها في الخليج، لم تتعرض للانشقاقات نفسها التي تعرضت لها الحركة السلفية في السعودية والكويت وقطر. فطبيعة السياق الثقافي والاجتماعي القائم، ولربما سيادة الشافعية والمالكية والحضور الشيعي الكثيف والمتداخل مع المذاهب السنية، وكما يقول قائد الجماعة السلفية البحرينية الشيخ عادل المعاودة: "يفرض علينا أن نتبنّى خطاً سلفياً وسطاً[66].

65 جريدة **العهد** البحرينية، 10 كانون الأول / ديسمبر 2003.

66 من مقابلة خاصة مع الشيخ عادل المعاودة في 13 تموز/ يوليو، 2004.

وكما يقول محمد أبو رمان، كان لطغيان المسألة الطائفية في خطاب الجماعة أو أقطابها أن قلل من الاختلافات الفكرية والأيديولوجية التي أصابت الجماعة السلفية في الكويت والمملكة العربية السعودية، بل يجعلها تفاصيل "غير مهمة وثانوية" في أحسن الأحوال النظرية. فالانقسام المذهبي الداخلي يدفع الجماعة نحو تأييد النظام في مواجهة الخطر الأكبر الداخلي وهو الطموح الشيعي لتغيير قواعد الحكم، وخارجياً "التهديدات" الإيرانية، أو ما باتت تطلق عليه الجماعات الإسلاموية السنية في البحرين "الصفوية الفارسية".[67]

67 محمد أبو رمان، **الصراع على السلفية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص 70.

وهي نتيجة لذلك، تحتل المسألة الديموقراطية لديها قيمة أقل من المسألة الطائفية، بل إن الإسلاموية السنية بشكل عام قد ترى في مطالب الإصلاح السياسي والديموقراطية والدعوة إلى حكومة منتخبة ما هي إلا محاولة لتغيير طبيعة النظام وسمته السنية، أكثر منه دعوات حقيقية للديموقراطية والإصلاح السياسي.[68] وهي في هذا كما جماعة "الإخوان المسلمون" البحرينية تفتقر إلى قيادات كاريزمية بارزة أو شخصيات لها الحضور الفكري والتنظيري. وهي لذلك تعتمد على الفتاوى السعودية وعلمائها، مثل عبد العزيز بن باز وابن عثيمين والجبرين والألباني أو الآخرين العرب، كمحمد سرور زين العابدين وعبد الرحمن عبد الخالق وغيرهم، وهي نتيجة لذلك، أي الجماعة السلفية، تبدو أفكارها مزيجاً ما بين السلفية التقليدية، أي تلك التي تبدو مواقفها فقهية

وعظية خيرية أكثر منها سياسية أو حركية يمتزج الوعظ فيها بالسياسة. إنه مزيج متأثر بطبيعة السياق القائم والصراعات الداخلية، يحتل فيه الصراع مع الشيعة أولوية على الاختلاف مع النظام، أو اختلافاته الفكرية والأيديولوجية.[69] وهي حالة تتباين في ذلك عن الحالة الكويتية والسعودية، التي يمثل النظام والشيعة محور صراعاتها السياسية.

68 نفس المصدر السابق.

انظر كذلك، عبد الغني عماد (تحرير)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 1053–1093.

69 محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 76.

من الناحية الأخرى، تتميز المدرسة السلفية بشكلٍ عام بالطاعة المطلقة لولي الأمر، والبعد عن أي خطاب أو موقف سياسي مخالف للسائد الرسمي، فهي تحرم الأحزاب والانتخابات وأي حديث عن مشروعية الاحتجاجات السلمية، باعتبارها جزءاً من موروث متراكم يشكل نقيضاً للأسس التي تقوم عليها العملية الديموقراطية. من هنا، فإن هناك من يعتقد أن هذا التيار سيبقى بعيداً عن التغيير في مجراه الأساسي المرتكز على رؤية تتحرك وفق فلسفة تعاظم من فكرة الاستقرار، وتعيش حضوراً نفسياً متخوفاً بشكل دائم من "الفتنة" المحتمل حدوثها عند أي اختلاف سياسي ولو كان مشروعاً وبالطرق السلمية، لارتباطها التاريخي بالنظام السياسي الذي تعيش في محيطه الجغرافي وهو محيط يحدده درجة الاتساق العقائدي بين الجماعة السلفية والنظام السياسي.[70]

70 ياسر محمد بن عامر، **السلفيون في الخليج والموقف من الثورات**، **في الخليج والربيع العربي: الدين والسياسة**، مصدر سابق، ص 121–122.

الفصل الثالث

صعود وأفول الإسلام السياسي الشيعي

"إن أكبر إنجاز حققته الحركة الثقافية هو تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا".

علي شريعتي

المقدمة

أدّت التحولات الجيوسياسية التي عاشتها المنطقة العربية منذ سبعينيات القرن الماضي إلى تغيرات مهمة ساهمت في نشأة التكوينات والقوى السياسية والدينية الجديدة، أو بالأحرى في تعزيز حضور هذه القوى على الساحة العربية. علماً أن تلك المتغيرات كانت فاعلة في عملية ضمور قوى اليسار والتنظيمات القومية وفي التغيير الذي أصاب طبيعة الدولة في المنطقة العربية. فحرب أكتوبر لم تكن حرباً بين قوات عسكرية مدججة بالسلاح، وإنما تكمن أهمية هذه الحرب فيما تمخض عنها على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما أن الثورة الإيرانية كانت أقرب إلى الزلزال السياسي الذي لم يسقط النظام الإمبراطوري الإيراني فحسب، بل إن تداعياته على المنطقة العربية كانت كبيرة، وعشنا أحداثها وتداعياتها على المنطقة خلال العقود الأربعة الماضية. فسقوط نظام علماني، كنظام الشاه، كان علامة مهمة في النهوض الإسلامي في المنطقة العربية والإسلامية، وبداية الضمور في قوة حضور القوى القومية واليسارية ولربما الليبيرالية. فللمرة الأولى في التاريخ الإسلامي المعاصر يتم إحياء فكرة الدولة الإسلامية على أيدي الإيرانيين ومن بعدهم الأفغانيين، وأخيراً على أيدي الجماعات السلفية العراقية والسورية في بلاد الشام والعراق رغم انحدار وهزيمة الأخير، الأمر الذي أعطى قدراً من الأمل في القدرة على استعادة فكرة دولة الخلافة الإسلامية، وهو الأمر الذي طالما حلمت به قوى الإسلام السياسي بضفتيها: السنية والشيعية.

من الناحية الأخرى، فإن فكرة تصدير الثورة التي أطلقها النظام الإيراني الجديد لم تربك الأنظمة العربية والإسلامية المحيطة فحسب، وإنما كانت أيضاً بمنزلة إيقاظ للإسلام السياسي السني في المنطقة. فالثورة الإيرانية خلقت مداً ثورياً في أوساط الجماعات المذهبية المماثلة والقريبة: الشيعة، وأحيت الاتجاهات الراديكالية في صفوف تنظيمات الإسلام السياسي السنّي، التي زارت غالبية تنظيماتها بعد نجاح الثورة، آية الله الإمام الخميني، أو تأثرت بأطروحاته السياسية. فحجم الحدث الإيراني لم يكن بسيطاً بل كان من الأهمية بحيث باتت ارتداداته تصيب القاصي والداني. ولم تستطع الحرب العراقية–الإيرانية أن تخمد حماسة الثورة رغم قدرتها على أن تفقدها جزءاً كبيراً أو صغيراً من بريقها الثوري. وأيّاً يكن، تبقى الثورة الإيرانية وراء بروز وإعادة إحياء قوة الإسلام السياسي الشيعي في العراق وفي لبنان وفي منطقة الخليج العربي. هذا البروز الذي بدّل مواقف هذه القوى وأولوياتها من كونها في بعضها قوى سياسية حليفة للأنظمة السياسية، إلى قوى ثورية راغبة في إقامة نظام إسلامي يشبه النظام الإيراني أو على الأقل قريباً منه، أو في نشر الديموقراطية وإتمام الإصلاح السياسي. بل إن صعود قوى الإسلام السياسي في مصر وتونس لقيادة حراك الربيع العربي فيها لم يكن إلا رغبة منها في القفز إلى السلطة وهو الأمر الذي أتاحَهُ لها هذا الحراك الشعبي فيهما. فدون ذلك لم يكن في خلد حركة "الإخوان المسلمون" المصرية أن تصل إلى أعلى مركز في الدولة، فهذا الحراك كان مرتكزها الأساسي في القفز إلى السلطة. فكل ما كانت تحلم به في السابق هو أن تحصل على بعض المقاعد في البرلمان المصري تحت سلطة نظام مبارك وأن يسمح لها بمساحة من النشاط في الفضاء العام. كما أن الجماعة الإخوانية التونسية أو حركة النهضة التونسية لم تكن هي الأخرى تحلم في العودة لتونس لولا هذا الحراك. بل إن صعودها إلى السلطة كان هو الآخر مفاجأة ونتيجة لتشرذم القوى السياسية الأخرى. لكن خوفها من ذات المصير المصري دفعها نحو التواري والدخول في تحالف مع الرئيس الباجي السبسي وبعض بقايا نظام بن علي. بل إن الخوف من الخوف نفسه من المصير عينه دفعها أن تتخلى عن الكثير من أطروحاتها الدغماتية والشعبوية، وأن تدعو صراحة إلى فصل الدين عن السياسية في أنشطتها، وإلى قبول التعديلات التي تعطي المرأة حقوقاً مساوية للرجل في الميراث.

ويدُخل كثيرون في عملية الإحياء هذه نجاح وقدرة المقاومة اللبنانية الوطنية والشيعية في دحر الاحتلال الإسرائيلي من الجنوب اللبناني، وهي مسألة لم تستطع الجيوش العربية تحقيقها في المنطقة العربية منذ دحر الجيوش الصليبية على يد القائد الإسلامي صلاح الدين الأيوبي. وإذا ما كانت عمليات اختطاف الطائرات قد استعارتها قوى الإسلام السياسي الشيعي اللبناني من فصائل

المقاومة الفلسطينية، فإنها في إعادة إحيائها فكرة العمليات الاستشهادية قد مثّلت نقطة تحوّل مهمة في قدرتها العسكرية مقابل الجيوش الغازية والمحتلة. وهذه الفكرة أو الآلية تبنتها لاحقاً قوى المقاومة الإسلامية الفلسطينية، وهي اليوم أهم سلاح تستخدمه ما يسمى قوى "المقاومة العراقية" والجماعات الجهادية في أفغانستان وباكستان وفي سوريا والعراق ضد القوى الدينية والسياسية الأخرى وكذلك ضد القوات السورية والعراقية. كما أنه أحد الأسلحة الفتاكة التي باتت توظفه "داعش" ضد المختلف الديني والسياسي في مصر وبعض دول الخليج وسوريا والعراق كما هو في بعض الدول الأفريقية التي أصبح رعاياها هي الأخرى عرضة لهذه العمليات في بلادهم.

ومع ذلك، فمن الممكن القول إن تحولات فكرية وأيديولوجية مهمة قد طرأت على الإسلام السياسي الشيعي خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية. وهي نتاج تحولات الحالة الإيرانية من الثورة إلى الدولة، وهي حالة قد تكون رغبة التراجع عنها في قمة أهداف القوى السياسية والدينية الإيرانية المحافظة والراديكالية، لكنها تبقى مع ذلك حالة مزاجية لا تصلها الشعوب والأمم إلا بعد اختبار كلفتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية العالية، علماً أنها حالة لا يمكن التراجع عنها إذا ما تشكّلت في قاع المجتمع الإيراني وفكره. من هذا المنطلق، فإن اللغة الثورية القديمة التي ما زالت القوى المحافظة الإيرانية توظفها في الإعلام الرسمي وغير الرسمي لا تعكس حقيقة التحولات الفكرية والأيديولوجية التي جاءت على "حزب الدعوة الإسلامية" في العراق وفي مناطق أخرى من المجتمع العربي. أضف أن استمرار اللغة الثورية والشعبوية في خطاب "حزب الله" لا تعكسه حقيقة دخوله الحكومة اللبنانية وقبوله مبدأ الاختلاف والتعددية في النظام، وهي حالة توصف بأنها انتقالية يتداخل فيها الجديد بالقديم، وتخوض القوى صراعاً مع الذات ومع الآخرين داخل السياق ذاته، ولا يستقيم حالها إلا بمجاراة السياق الخارجي القائم. وهو سياق قد يقبل المختلفين معه إلا أنه، من دون شك، قد لا يكون قادراً على التعايش مع المنقلبين عليه إذا ما عجزوا عن التكيّف معه.

أولاً: في بروز الإسلام السياسي الشيعي في الخليج العربي

تعدّ جماعات الإسلام السياسي الشيعي مقارنة بحركة "الإخوان المسلمون" السنّية، حديثة النشأة في الخليج العربي، ولربما قد بدأ التأطير السياسي الواضح لها مع نشأة "حزب الدعوة" الشيعي في العراق عام 1958، وهو الحزب الذي حاول جاهداً أن ينشئ فروعاً له في الخليج وفي سائر البلدان العربية في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته. هذا الحزب استلهم في تأسيسه وبروزه تجربة

"الإخوان المسلمون" التنظيمية، وقد سعى نحو فتح فروع له في كل من البحرين والمنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية (الأحساء والقطيف) والكويت حيث أجواء الانفتاح سمحت له بممارسة عمله السياسي وربما التنظيمي على نحو علني نسبياً، إلا أن الظروف السياسية في كل من البحرين والسعودية قد منعت هذه التنظيمات من العمل العلني، رغم أن بعضاً من الرموز الدينية الشيعية البارزة في البحرين والمملكة العربية السعودية والكويت كانت يوماً في خلايا "حزب الدعوة" وربما في عداد قادتها مثل سليمان المدني وعبد الله المدني وعيسى قاسم وعبد الأمير الجمري وحبيب الكاظمي وجمال عبد المحسن وعدنان عبد الصمد وغيرهم. ويقترب "حزب الدعوة" في الكثير من أطروحاته من أطروحات حركة "الإخوان المسلمون"، بل إن الأخير بدا ملهماً له في نشأته الأولى. وكان سقوط نظام الشاه وإقامة نظام إسلامي شيعي في إيران فاعلاً في تغيّرات مهمة ليس في مزاج التجمّعات الشيعية في الخليج، وإنما أيضاً في المنطقة العربية كلها. فالثورة الإسلامية في إيران لم تكن ثورة سياسية عقائدية، بل ثورة اجتماعية واقتصادية وثقافية وفكرية، تأثرت بها قطاعات كبيرة من المجتمع العربي عموماً، والمجتمع العربي الشيعي في الخليج والعراق ولبنان تحديداً. وقد انعكس هذا التأثير في حالة "التثوير" التي عاشتها التجمعات الشيعية نتيجة أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية الحرجة في عدد من البلدان العربية، ومن بينها بعض بلدان الخليج. لذا فقد بدا واضحاً مدى الاحتفاء الذي حظيت به الثورة الإيرانية في أوساط هؤلاء، وميل هذه التجمعات إلى تبنّي الأطروحات الثورية الجديدة. وكان من نتاج ذلك نشوء تنظيمات ثورية شيعية كـ"حزب الله" وجماعات الجهاد الإسلامي وتيار ولاية الفقيه وتيار الثورة الإسلامية والشيرازيين وجماعة السفارة البحرينية، وقد تبنّى بعضها مبدأ العنف في صراعه مع السلطات القائمة، بل إن الحالة السياسية والثقافية الجديدة قد دفعت إلى تبنٍ واضح للأطروحات الثورية القادمة من الضفة الأخرى من الخليج خصوصاً أن الثورة الإيرانية قد تزامنت مع حركة التمرد المسلحة التي قادها جهيمان العتيبي و400 من أتباعه عام 1979، وبعد ذلك بعام، أي في أيلول/ سبتمبر 1980 دخل النظام العراقي السابق في حرب طويلة على إيران. هذه المتغيرات وغيرها قد ساهمت في إطلاق ما يسميه بعضهم (الحالة الثورية الجديدة) في أوساط شيعة الخليج والمنطقة العربية ما تمخض عنه دخول بعض من جماعاتها السياسية في صراع معلن مع النسق السياسي القائم في دول الخليج العربي منذ ثمانينات القرن العشرين، لكن هذا الصراع هدأ أو تلاشى في بعض تلك الدول وما زال قائماً في بعضها الآخر. ولربما أشهر هذه الحركات السياسية التي تبنت العنف في علاقتها بالنظام، هي جماعة السيد هادي المدرسي الذي كان مقيماً في البحرين قبل ذلك، لكن السلطات نفته من أرضها

في آب/ أغسطس من عام 1979 واتهمت الجماعة المحسوبة عليه في 1981 بتهمة أنها كانت تحضر لقلب نظام الحكم بالقوة أو أن عناصرها قد تلقوا تدريباً في إيران. ويعتقد وسام السبع، أن هذا الحادث قد شكل صدمة لعموم التيار الديني الشيعي في البحرين، إذ لم يعرف عن تياراته اللجوء إلى السلاح كوسيلة لإحداث التغيير، وهو الأمر الذي اعتبره بعض رجال الدين الشيعة خروجاً عن النهج الإسلامي المعتدل في التعاطي مع الشأن السياسي.[71] وقد يضاف إلى ذلك بعض الحركات الراديكالية الشيعية والتي يعتقد البعض أنها مدعومة من الحرس الثوري الإيراني أو من "حزب الله" اللبناني كتلك الجماعة التي قامت بمجموعة من تفجيرات في الكويت والتي يعزا إليها كذلك محاولة اغتيال أمير دولة الكويت السابق الشيخ جابر الأحمد في 25 أيار/ مايو من عام 1985، وأخيراً ما سُمّي في الكويت "خلية العبدلي" التي اتهم بعض أعضائها بالتدريب على السلاح عام 2017.

71 وسام السبع، **المؤسسة الدينية في البحرين: التحولات والمآلات**، مركز أوال للدراسات، لندن، 2017، ص 28.

ثانياً: الإسلام السياسي الشيعي: الحالة البحرينية

تحتّل المؤسسة الدينية غير الرسمية مكانة خاصة لدى الشيعة عموماً، وهي ذات تأثير بالغ في أوساط الجماعات الشيعية الشعبية مقارنةً بتأثير الجماعات السياسية الأخرى، اليسارية والقومية والليبيرالية. بل إن تأثير المؤسسة الدينية في الوسط الاجتماعي الشيعي يفوق تأثير المؤسسة الدينية السنّية في محيطها الاجتماعي، وهذا لأسباب تاريخية وأخرى متعلقة بالمؤسسة الدينية الشيعية وطبيعة علاقتها بمؤسسة الدولة، ولأسباب تتصل بالمذهب الشيعي ذاته وأخذه بمبدأ المرجعيات التي يتبعها عموم الشيعة أو معظمهم في كل مكان. ويبدو هذا التأثير واضحاً في الأوساط القروية أكثر منه في الأوساط المدينية، وهو تأثير وإن خف في الحياة العادية للأفراد لكنه يقفز أثناء أداء الشيعة لطقوسهم الدينية المعروفة في موسم الحج وفي بدء صيام شهر رمضان وفي الانتهاء منه وفي عاشوراء وعند البعض في مجمل حياتهم اليومية، وفي موقع المرأة في الأسرة وولايتها على نفسها وفي بعض حالات الميراث وفي علاقات الأزواج والأبناء ومبدأ الحضانة وغيرها. وتصل الحالة عند البعض، في أن يرهن سلوكه ولربما حياته لبعض رجال الدين، أي أن تشكل هذه المرجعية أو من يمثلها كل صغيرة أو كبيرة في حياة بعض الأفراد. ليُقرر لها ماذا تلبس وكيف تلبس، وما يجوز

أو لا يجوز فيما يتعلق بزينة وجهها خصوصاً عندما تختلط بالأغراب من الرجال في العمل وفي الأماكن العامة.

من الناحية الأخرى، فإن الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها المؤسسة الدينية الشيعية عن مؤسسة الدولة، قد أضفت على مواقفها قدراً من القوة ومزيداً في القدرة التأثيرية على محيطها العام. وقد أعطى اختفاء المرجع الديني البارز، في البحرين، في أوساط رجال الدين الشيعة، بعض رجال الدين الآخرين، أيّاً تكن رتبتهم، القدرة على التأثير في الشارع الشيعي. ورغم وصول بعض رجال الدين البحرينيين إلى رتب دينية عليا كآية الله، لكنهم ما زالوا يرجعون في بعض أمورهم وقضاياهم الخلافية إلى إحدى المرجعيات الشيعية المعروفة في النجف الأشرف.

1– المؤسسة الدينية الشيعية

وتنقسم المؤسسة الدينية الشيعية إلى مجموعتين رئيستين، الأولى حسمت موقفها من الدولة أو أنها مندمجة فيها نتيجة تقاطع المصالح والأهداف، والثانية معارضة للدولة ومنتقدة لممارساتها. وتنطلق المجموعة الأولى من موقفها المساند للدولة من الفكرة القائلة: إن معارضة الشيعة أو بعض جماعاتها لنظام الحكم قد وسّع من الفجوة التي تفصلهم عن مؤسسة الدولة كما أن امتناعهم المتكرر عن المشاركة في مشاريع الدولة السياسية، رغم بعض نواقصها لم يجلب لهم إلا العزل والتهميش ولربما حجب للمنافع أو تقليصها. وهي تنقسم فيما بينها إلى فئتين بعضها يمثلهم رجال الدين المنتمين إلى المؤسسة الفكرية المحافظة وغير القادرة على تطويع الكثير من المفاهيم الدينية للمتغيرات المحيطة والعالمية السريعة التغيّر. والفئة الثانية ترى أن الدين صالح لكل زمان ومكان، وأن العلة تكمن لدى الذي يفسر الدين وليس في الدين نفسه. ويعلو في خطاب هؤلاء الجانب الوعظي الديني على الجانب السياسي أو الثقافي. وثمة فئة من رجال الدين الشيعة الذين تلقوا تعليمهم في قم والنجف ولبنان يتميّز خطابها بمضامينه الثقافية التي تتجاوز الأيديولوجيا والانحيازات المذهبية الضيقة.

أما المجموعة الأخرى، فهي فئة تحسب نفسها معارضة للنسق السياسي القائم، أو أنها لم تندمج فيه، ويمثّلها بتفرعاتها السياسية المختلفة تحديداً المجلس العلمائي، وهي قد تلتقي في رؤاها الدينية الوعظية مع جزء من المجموعة الأولى، لكنها تختلف عنها في أن المضامين السياسية في خطابها الديني تعلو على المضامين الوعظية، بل تختفي من خطابها الديني المسحة الثقافية التي ميّزت بعض رموز المؤسسة الدينية الجديدة في إيران ولبنان. وتتسم رؤى بعضهم الشرعية والفقهية

بالطابع المحافظ رغم مواقفه السياسية المعارضة للنظام ودعواته للإصلاح السياسي. إذ يقبل بعضهم زواج الفتيات في سن الثانية عشرة وهو الأمر الذي تتسق معه الحالة العراقية التي ناقش برلمانها قانوناً جديداً للأحوال الشخصية في نصه الشيعي يبيح زواج الفتيات في سن الثانية عشر. ولا تمثل هذه الرؤى فصيلاً واحداً بل طيفاً من الاتجاهات المتباينة والمتصارعة أحياناً. فمن يحتل قمة الهرم الديني في المنطقة، أو في الإطار الجغرافي المُعين (الجهوية)، يتبعه الآخرون من رجال الدين الأقل مكانة ومعرفة وعلماً. ويتبع كل هؤلاء جماعات وأفرادٌ وشيع من مجتمعهم المحلي، وهم في ذلك يختلفون من حيث أولوياتهم كما هو من حيث علو المضامين الوعظية وانخفاضها مقابل المضامين السياسية في خطابهم الديني. لكنهم يلتقون مثلاً في معارضتهم إصدار قانون موحد للأحوال الشخصية، وفي ذات الوقت قد يختلفون في تقرير رؤيتهم هلال شهر رمضان وتحديد يوم عيد الفطر ويوم عيد الأضحى... وتصبح مواقفهم الفقهية الخلافية هذه موقفاً يتبناه أتباعهم أو المحيط الجغرافي التابع لهم، الأمر الذي ينعكس مثلاً في اختلاف مواقف بعض القرى والمدن ذات الغالبية الشيعية البحرينية في تقرير يوم موحد لدخول شهر رمضان أو عيد الفطر، وقد يمتد ذلك ليشمل دخول شهر ذي الحجة وعيد الأضحى. فثمة قرى وأطراف من المدينة تحجم عن إقرار يوم العيد لأن مرجعها الديني لم يقر ذلك، في حين تفعل الأخرى خلاف ذلك. فاختفاء الشخصية المرجعية العليا التي تحظى بموافقة المجموعتين وتفرعاتها يجعل من إمكان اتفاق المجموعات شتى على قيادة موحدة عملية يكتنفها الكثير من الصعاب. ورغم أن الفئة الأخرى (المعارضة) قد بدت متفقة في وقت سابق على القيادة السياسية للشيخ عبد الأمير الجمري، لكن غيابه عن الساحة السياسية المحلية، وانعدام وجود البديل الأقوى قد عقّد العلاقة التي تربط بين الفصائل الإسلام السياسي الشيعي المختلفة، أو أكبرها قوة، والمؤسسة الدينية المعارضة، كما عقّد علاقة كل هؤلاء، أي قوى الإسلام السياسي الشيعي بالدولة. ورغم تنوّع القيادات السياسية–الدينية، فإن هناك كما يبدو، ترحيباً من هذه القوى بقيادة الشيخ عيسى قاسم لها، في مواجهة الآخر السياسي والديني. وترسخت القيادة للشيخ عيسى قاسم بفعل تاريخه كمعارض سياسي، والمكانة الدينية التي يحتلها وقيادته للمجلس العلمائي المعارض، ووفاة الشيخ الجمري الذي ترك فراغاً كان لا بد من عيسى قاسم من ملئه. ورغم أن عيسى قاسم قد يتسم في سلوكه العام بالعفة والترفع عن الصغائر، فإن مواقفه السياسية عادة ما تتسم بالتصلب، كما أن مواقفه الفقهية هي الأخرى تتسم بالمحافظة وهو الأمر الذي قاده إلى مواجهات عدة مع السلطة أو بعض أجهزتها، وهي مواقف انتهت بحصار منزله لمدة عام ثم سحب جنسيته في النصف الثاني من 2017 وشُلّ خلالها تماماً نشاطه الدعوي والسياسي. وقد استدعى

الأمر أن تقوم السلطات الأمنية في البحرين بإنهاء الاعتصام المفروض حول منزله في قرية الدراز من قبل بعض الأهالي بالقوة في عام 2018، ومن ثم ترتيب بعض الوساطات التي قادها الطبيب البحريني المعروف فيصل الزيرة لسفره لخارج البحرين للعلاج. ولا أعتقد أن الشيخ عيسى قاسم قد يعود إلى العمل السياسي مجدداً فعامل السن والمرض بالإضافة إلى إخفاقه في القبول ببعض الحلول السياسية التي كانت مطروحة في بداية أزمة عام 2011 قد يجعل من عودته السياسية شبه مستحيلة لانقفال أبواب الحوار أمام المعارضة ولوصول السلطات المحلية إلى قناعة منها لن تقبل بـ"رؤوس" أو مراكز تضعف من سيطرتها على الفضاء العام. فهي ونتيجة لأحداث 2011 وما تبعها قد قلّصت أو قضت على المراكز والشخصيات التي لا تتسق معها أو ذات تأثير مهم على الفضاء العام. ويشترك في ذلك علماء الدين الشيعة كما السنة.

وتتميز العلاقة بين أعضاء المؤسسة الدينية بتراتبية شديدة الجمود لا يمكن القفز عليها. وتحكم هذه التراتبية المقدسة الرتبة الدينية المعترف بها من رجال الدين، والأصول الاجتماعية ولربما الإثنية التي تُولي قدراً من الأهمية للمكانة التي يحتلّها رجل الدين. إلا أنه كما يبدو تبقى المكانة الجماهيرية للفرد معياراً مهماً ليس من حيث أهمية أحكامه الشرعية، وإنما من حيث قدراته على التعبئة السياسية في مقابل الآخر السياسي.

بمعنى أن الشيخ حسين نجاتي ذو رتبة علمية ومعرفية عالية لكن لأنه من عجم البحرين وليس من سكنى القرى البحرينية، لم يستطع أن يخلق من حوله التفافة جماهيرية كما في حالتي عبد الأمير الجمري والشيخ عيسى قاسم والشيخ عبد الله الغريفي، أي أن الأصول الإثنية والسياقات الاجتماعية التي يعمل عبرها رجل الدين تحدّ أو توسع تأثيره وحجم نفوذه.

ويصف الشيخ حميد المبارك، وهو قاضٍ سابق في محكمة الاستئناف العليا الشرعية الجعفرية وأصبح بعد ذلك أستاذاً في إحدى الجامعات الأميركية، العلاقة بين الرموز والمرجعيات الدينية الشيعية والمجتمع في الآتي:

> العلاقة داخل المؤسسة الدينية هي علاقة متأثرة، بل هي مرتهنة بالنهج الذهني العام الذي يصب في سياق الإمرة الدينية. إذ توجد شخصية علمائية كبيرة مثلاً هنا وهناك، وكل شخصية تقود مساحتها، وتكون لها الكلمة الأخيرة، أو بعبارة أخرى، المرجعية التي يكون لها الكلام الفصل. الطابع الغالب للعلاقة محكوم بالذهنية الفردية، وهي ذهنية دائماً تبحث عن موافقات، ولا تبحث عن مخالفات، تلقائياً تجد أن الشخصية تضم من يوافقها، ويتبنى مشروعاتها على أساس الاتفاق، ومن هنا فقد تنشأ مؤسسة قائمة على فكرة الاتفاق مثل المكتب العلمائي، هذه المؤسسة تكون مهددة دائماً لأنها مبنية على استمرار الاتفاق، فما إن يطرأ الاختلاف فستهزم المؤسسة بانهدام أساسها وهو الاتفاق"[72].

72 جريدة **الوسط** البحرينية، 15 أيلول/ سبتمبر، 2004، ولمزيد من التفاصيل عن الحركة السياسية الشيعية في البحرين والكويت والمملكة العربية السعودية انظر:

أ– حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، مؤسسة إحياء البقيع، 1996.

ب– سامي ناصر الخالدي، **الأحزاب الإسلامية في الكويت**، مصدر سابق.

ج– عباس ميرزا المرشد، **ضخامة التراث ووعي المفارقة، التيار الإسلامي والمجتمع السياسي في البحرين**، مجمع البحرين الثقافي للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 2003.

وتقيم القيادات الدينية الشيعية لنفسها مُصلّى دائماً يؤمه للصلاة أتباعها وسكان الحي أو القرية. فضلاً عن أن بعضها يقيم حلقة دراسية أو حوزة دينية، ومن أشهر هذه الحوزات أو الحلقات الدراسية هي تلك التي كان يعقدها الشيخ منصور الستري والشيخ عبد الحسن آل طفل كانت والشيخ سليمان المدني، والشيخ أحمد العصفور، والشيخ عيسى قاسم، والسيد عبد الله الغريفي في النعيم في ضواحي مدينة المنامة، والسيد جواد الوداعي. ويظل يعلو في هذه الحوزات أو الحلقات الدراسية الخطاب الوعظي على الخطاب السياسي أو الثقافي، وتسعى هذه الحلقات إلى إعداد الفقيه العارف بفقه العبادات من صلاة وصوم وحج وحجاب وجهاد وغيرها، أو فقه المعاملات من إرث وزكاة وخمس وتجارة وقضاء. ويغلب على هذه الحلقات الجانب الوعظي الذي من خلاله بدا الخطاب الديني الشيعي في البحرين أقرب إلى الوعظ منه إلى الثقافة، رغم بروز وجوه جديدة من ذوي الأطروحات الثقافية المتسقة مع الأطروحات الثقافية والمعرفية الواضحة في الوسط الديني الشيعي اللبناني، وظهور بعض الرموز الدينية الفكرية الإيرانية كعلي شريعتي وعبد الكريم سروش وغيرهم. وتبدو المؤسسة الدينية الشيعية أقرب إلى الحالة العراقية ولربما إلى التيار الديني المحافظ منها إلى المؤسسة الدينية الشيعية في إيران ولبنان. فرغم علو المراتب الدينية لبعض القيادات الدينية الشيعية، فإن الوسط الديني الشيعي لم يفلح بعد في إخراج قيادات دينية ثقافية كالشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله والسيد هاني فحص وآخرين. وقد يشكّل بعض شيوخ الدين الجدد من أمثال الشيخ العريبي وحميد المبارك وكامل الهاشمي نواة للكتلة الدينية–الثقافية الجديدة. لكنها تبقى مع ذلك كتلة ما زالت في طور التكوّن وتفتقر إلى الحضور الجماهيري والمرجعي الواسع، وقد أفسدت في بعض حالاتها انشغالاتها واهتماماتها بالسياسة عن الاهتمامات الثقافية. بل يمكن القول، أن تمفصل السياسي بالديني عندها قد يدفعها في كثير من الأحيان لتبني المواقف الأكثر تشدداً وتحوطاً في الجانب الفقهي. فالنزوع نحو تبني الأحكام الفقهية المتشددة إنما تعكسه طبيعة السياق الاجتماعي والثقافي المكون للفقيه كما تعكسه طبيعة بنائه الفكري الذي تدفعه نحو تبني أحكام فقهية تتسم بالتشدد عنها بالمرونة والتسامح.

2– القيادات الدينية والعمل السياسي

وتعتبر القيادات والرموز الدينية الشيعية المسجد والحسينيات وسيطاً أساسياً وآلية مهمّة في الاختلاط بالجماهير، والتأثير فيهم، ومنبراً فاعلاً في نشر الأفكار. علماً أن هذه القيادات توظف احتفالات البحرين بعاشوراء في التأثير في الجماعات والتكوينات المختلفة للمجتمع الشيعي البحريني، وتعتبر تلك الاحتفالات فرصة للتعبير عن مواقفها من القضايا المثارة في الساحتين المحلية والعربية.

وتوظّف الجماعات الإسلاموية الشيعية احتفالات البحرين بعاشوراء للتعبير من خلالها عن مواقفها السياسية من النسق السياسي القائم أو من بعض رموزه ومن قضايا الوطن والأمة. وتعتبر احتفالات عاشوراء فرصة كبيرة لهذه التنظيمات لإبراز نفوذها في الشارع الشيعي المحلي. وثمة تنظيمات تستغل هذه المناسبة من أجل اقتناص أنصار وتأطير كوادر جديدة. وقد سمحت عمليات الإصلاح السياسي في البحرين مع مطلع القرن الحادي والعشرين أن تبرز الكثير من أنشطة هذه التنظيمات إلى العلن. وتسيطر بعض هذه التنظيمات على مواكب عزاء معينة في مقابل سيطرة الآخرين على مواكب أو جوانب أخرى، رغم أن الواجهات الرسمية لهذه المآتم والمواكب قريبة من مؤسسة الدولة أو محسوبة عليها. فبعض هذه المواكب قد يتبنّى أفكاراً تتسم بالثورية اللاتصالحية مع النسق السياسي القائم، في حين بدت أطروحات الآخر أو شعاراته "حسينية" دينية بحتة. وفيما تحرم جماعات شيعية بعض الممارسات العنيفة في عاشوراء وإسالة الدماء من جراء ضرب الجسم بالسلاسل والأمواس والسيوف (القامة أو التطبير) وتدعو إلى تبنّي أساليب "أكثر حضارية" يبيح بعضها كالجماعة كالشيرازية كل هذه الممارسات وتدعو إليها.

من ناحية أخرى، فإن بعض القيادات الجديدة، كالشيخ عيسى قاسم والشيخ حسين نجاتي والسيد عبد الله الغريفي، قد يمتلك خطوط اتصال مع الدولة أو مع بعض رموزها، إلا أنه لا يقيم صلات على الإطلاق بالقوى والتيارات السياسية الأخرى غير الإسلاموية، وأيضاً بالتيارات الإسلامية السنّية، بل إن بعض القيادات الدينية المعاصرة تحمل مواقف عدائية من القوى العلمانية والليبيرالية ووصفها بعضهم بأنها قوى وجماعات كافرة ومعادية للدين توجب محاربتها[73]. وهي علاقة بفعل أحداث عام 2011، وتزعم بعضاً من هؤلاء قيادة الحراك أو التأثير عليه قد أصابها، "تصدع جدي وخطير"[74]. ولا بد من القول إن التسابق الذي بات عليه البعض نحو تبني مواقف أكثر تشدداً من مشاريع السلطة السياسية قد قطع الوصل القائم بينها وبين السلطة، بل إن هذا قد قاد لأن تقف السلطة موقفاً متشدداً هي الأخرى منهم. وأن تندفع نحو محاولات الحد من خطابهم "المثور" للشارع

وبالتالي قطع علاقتهم به عن طريق إسقاط جنسياتهم كما حدث مع الشيخ حسين نجاتي والشيخ عيسى قاسم وآخرين أو حل المؤسسات الدينية غير الحكومية التي أنشؤوها كالمجلس العلمائي ومصادرة ممتلكاته.

73 جريدة **الوسط** البحرينية، 23 أيار/ مايو، 2006.

74 وسام السبع، **المؤسسة الدينية الشيعية في البحرين، التحولات والمآلات الغامضة**، مركز البحرين للدراسات، لندن، 2017، ص 6.

وخلاصة القول إن المؤسسة الدينية الشيعية التي قد تبدو لبعضهم من الخارج متحدة متماسكة، لكنها في واقع أمرها تمثل تعددية سياسية وفقهية متناقضة أحياناً، وقد يصل أمر بعضها إلى حسم اختلافاتهم بالعنف كما حدث بين جماعة الشيخ سليمان المدني وجماعة الشيخ عبد الأمير الجمري عام 2001 حول أحقية أي منهما على إدارة حسينية المنطقة الجديدة من قرية سنابس الواقعة غربي مدينة المنامة، أو بين جماعة وأخرى على إدارة مآتم المحافظة الغربية المتعددة، أو عندما رفض بعضهم أن يكون الشيخ موسى العريبي الذي نصبته إدارة الأوقاف الجعفرية إماماً لمسجد توبلي الجديد أواخر عام 2004. وقد استدعى بعض حالات الصراع هذه تدخل رجال الأمن ومسؤولين في الدولة لفض الخلاف، أو عندما أصدر الشيخ عيسى قاسم بياناً من منفاه ينتقد فيه ضمناً بعض الخطوات والمحاولات التي يتبناها الشيخ عبد الله الغريفي لقضايا المعتقلين السياسيين والمحكومين في نيسان/ أبريل 2019.

3– الشيعة والمطلب الاجتماعي

لا تختلف الجماعات الدينية والسياسية الشيعية في الإقرار بحقيقة أن الشيعة في البحرين يتمتعون بحرية ممارسة طقوسهم الدينية والشعائرية في حالة لا تتيحها أي دولة أخرى في منطقة الخليج العربي لشيعتها، وأن جوهر شكواهم أو معارضتهم هو اجتماعي–اقتصادي نابع من ارتفاع نسبة البطالة في أوساطهم وعدم تساويهم مع الآخرين في الاستفادة من المنافع والخدمات التي تقدمها الدولة. وهذه المسألة يجمع عليها الكثير من التنظيمات السياسية الأخرى وبعض الشخصيات الوطنية. لكنها تختلف معهم في أن تجاوز ذلك يحتاج إلى الكثير من الصبر والوقت والعمل الدؤوب مع منظمات المجتمع المدني والدولة على حد سواء. ومع ذلك فإن صعود بعض التنظيمات الإسلاموية الشيعية المتطرفة على أحداث عام 2011 وطرحها شعار "إسقاط النظام" قد نبه إلى حقيقة أن بعض هذه التنظيمات لها أجندات سياسية أبعد من مسألة الإصلاح، وهي المسألة التي

أخافت النظام كما هي الأنظمة الخليجية الأخرى في المنطقة. وهي شعارات تتلاقى في بعضها مع التهديدات الإيرانية القائمة على خلخلة أنظمة الخليج وبالتالي هز استقرارها. وهي مواقف وأحداث أضرت كثيراً بوضع الشيعة في داخل البلاد كما هي في عموم المنطقة إذ حدّت إثرها بعض دول المنطقة من نشاطات شيعتها كما أوقفت أو حدّت من إمكانية توظيف شيعة البحرين أو البلدان الخليجية الأخرى فيها.

وأعتقد أن هناك مشكلات ولربما معضلات قد تطلق عليه بعض قوى المعارضة "تمييزاً" إلا أننى أرى فيها مشكلات نابعة في بعضها من داخل المجتمع الشيعي ذاته والتي قد يكون بعضها نابع مما يقال بالمظلومية التاريخية ومن إحجام بعض الشيعة عن الدخول في مشاريع النظام السياسية بل محاولة البعض إفشالها، وبعضها الآخر له علاقة بطبيعة العلاقة المتشكلة بين النظام والشيعة أو الشيعة البحرينيين أنفسهم والتي تعقدت كثيراً بفعل الأحداث التي مرت بها البحرين خلال المرحلة الممتدة منذ منتصف تسعينات القرن الماضي حتى الآن. بل زاد من تعقيدها أحداث عام 2011 وسنواتها اللاحقة وما رافقها من عمليات شحن وتحشيد مذهبي وطائفي ما زالت البلاد تعاني من بعض تداعياته.

إن تجاوز كل ذلك قد يتطلب قدراً من الشجاعة بالاعتراف بالمشكل ثم العمل على تجاوزه بآليات وشخوص وعقلية جديدة كما هو يتطلب من الشيعة كأفراد وكجماعات وقوى سياسية ودينية إبداء قدر أكبر من الانفتاح على النظام، وتطوير وعي قائم على حقيقة أن الاختلاف مع النظام لا يعني الطعن فيه أو في التشكيك في شرعية مؤسسة الحكم التاريخية أو التعرض لرموزها وشخوصها السياسية أو جره إلى حالة من الصراع التي تهدم كل جسور التواصل وتطيح بكل درجات الثقة القائمة. وأعتقد أن على شيعة المنطقة العربية بشكل عام والخليج بشكل خاص أن يسترجعوا قولاً أطلقه رجل الدين اللبناني الراحل محمد مهدي شمس الدين في منتصف تسعينيات القرن الماضي إبان أحداث البحرين والمنطقة الشرقية، وهو قول نافذ في معناه السياسي والديني. لقد دعا الشيخ شمس الدين الشيعة، بل أوصاهم "في كل وطن من أوطانهم، وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم وفي مجتمعاتهم وفي أوطانهم، وأن لا يميزوا أنفسهم بأي تمييز خاص، وألا يخترعوا لأنفسهم مشروعاً خاصاً يميزهم عن غيرهم من أبناء أوطانهم وأن يتجنبوا شعار حقوق الطائفة والمطالبة بحصص في النظام أو مجتمعاتهم"[75].

75 https://almadapaper.net/sub/10-511/12.pdf

وفي الحديث عن شيعة الخليج، يقودنا للحديث عن التأثير الذي أحدثته الثورة الإيرانية في بعض تجمعاتهم إذ ينقسم الشيعة في الموقف من إيران وخطابها السياسي إلى اتجاهين، الأول يرى أنه من الخطأ الانسياق وراء دعوات الثورة التي أطلقها رجال الدين في إيران، وأن المطلوب هو تحقيق قدر من العدالة الاجتماعية والحرية الدينية للطائفة الشيعية وليس إسقاط أو تغيير الأنظمة الخليجية كما تطرحها الدعوات التي تأتي من إيران. وهي دعوات كان زخمها كبيراً وقوياً في الثمانينيات والتسعينيات، لكنها باتت أقل زخماً واندفاعاً في بعض مناطق الخليج مقابل أخرى، وجاءت أحداث "الربيع العربي" ليزيدها اشتعالاً في عام 2011. أما التيار الثاني، فهو التيار الذي بات متأثراً بدرجة كبيرة بالثورة الإيرانية وأطروحاتها وهو تيار يدعو صراحة إلى إسقاط الأنظمة في الخليج وإقامة أخرى يمثل النموذج الإيراني إطاراً له، وتحديداً تلك الجماعات التي بدت متأثرة بدرجة كبيرة بالمد الثوري القادم من إيران وبأطروحة ولاية الفقيه، وهو تيار كان بارزاً في أوساط الشباب الشيعة في الثمانينيات والتسعينيات، إلا أنه "بهت" كثيراً بانطفاء الوهج الذي كانت تحمله أطروحة ولاية الفقيه والثورة الإيرانية لأسباب كثيرة. وهو وإن أعادت أحداث الربيع العربي قدراً من المد لكنه بقي مداً مؤقتاً في عامي 2011 و2012[76].

[76] هاشم عبد الرزاق الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي، الانتشار العربي**، بيروت، 2010، ص 169.

يعتقد بدر الإبراهيم أن التفجير الذي تم لأبراج الخبر والذي راح ضحيته تسعة عشر من جنود المرينز الأميركيين في المنطقة الشرقية في المملكة العربية السعودية إن هو إلا عمل قام به نفر من السعوديين المنضوين تحت تنظيم "حزب الله الحجاز" مع ضلوع إيراني ليس واضحاً. وهو عمل كانت تكلفته الاقتصادية والسياسية على شيعة المنطقة الشرقية كبيرة ومؤثرة.

انظر. بدر الإبراهيم، **الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013، ص 189–198.

ثالثاً: "جمعية الوفاق الوطني" الإسلامية: نموذج للمعارضة الشيعية

تعد منظمة أو "جمعية الوفاق الوطني" الإسلامية والمؤسسة عام 2001، أي مع بدء عملية الإصلاح السياسي والمُحلة في عام 2017، أكبر التجمعات السياسية البحرينية وأهمها، ليس فحسب في عدد أعضائها الذي يفوق 2500، إذ تلجأ الجمعية أحياناً لعقد اجتماعاتها العامة في الهواء الطلق أو في المدرجات الرياضية أو في القاعات الكبيرة، وإنما من حيث قدرتها على التعبئة وحضورها الجماهيري في الشارع الشيعي البحريني. وهي بخلاف الجمعيات السياسية الأخرى؛ العلمانية والإسلاموية، السنية والشيعية لا تجمعها أيديولوجية سياسية واحدة، بل إنها تمثل تجمعاً لقوى وشخصيات يجمع بعضها التشيع أو السياسة أو الجيرة، وهي جماعات مختلفة بعض الشيء من

حيث التكتيك والرؤية، وأحياناً متنازعة من حيث المواقف والاجتهادات والمواقف. وتقوم الجمعية على مجموعة من الأهداف أهمها:

أ– المساهمة في تمثيل التيار الإسلامي سياسياً والمشاركة في الحوار الوطني وتفعيل آليات سيادة القانون.

ب– ترسيخ الهوية العربية الإسلامية للبلاد والمحافظة عليها من الطمس والتشويه.

ج– الدفاع عن مكتسبات الوطن ومنجزاته التاريخية والحضارية ودعم مشروع الإصلاحات السياسية والاقتصادية.

د– دعم الوحدة الوطنية وترسيخ الحوار الفكري والحضاري على أساس التعددية ونبذ الفرقة والتمييز بين المواطنين.

هـ– تعزيز دور المرأة وتمكينها من ممارسة حقوقها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية جميعها وإطلاق طاقاتها الفعالة لتطوير المجتمع.

و– إشاعة الفضيلة والعدالة في المجتمع ومكافحة الفقر والفساد.

ز– التعاون مع المنظمات الأهلية والمؤسسات الحكومية والمساعدة في إيجاد حلول لمشكلات الناس بالطرق السلمية وبما يكفل مصلحة الوطن والمواطن.

1–هيكل المنظمة وطبيعة النشاط

ويترأس الجمعية مجلس إدارة مكوّن من ثمانية رجال وامرأة أو أكثر. وفي السابق عندما كانت تتم عملية انتخاب مجلس الإدارة، لم يوفق النساء في اختراق السيطرة الذكورية على مجلس الإدارة رغم الدعم الذي حظي به بعضهن. إلا أن استقالة أحد أعضاء مجلس الإدارة قد سمح لإحدى العضوات المنتخبات الحلول محلّه عام 2004.

ويتفرع من مجلس الإدارة مجموعة من اللجان الاختصاصية. وتتولى اللجان المؤقتّة إنجاز عمل معين، كلجنة متابعة كل ما يصدر عن المجلس الوطني بغرفتيه المنتخبة والمعيّنة، وعن أعضائه وتحليل مضمون خطب هؤلاء وتوجهاتهم الفكرية والسياسية. كذلك أنشأ مجلس الإدارة في النصف الثاني من عام 2004 مجلساً استشارياً انتخبته جمعيته العمومية ويضم 30 عضواً، بينهم امرأتان. ودور هذا المجلس استشارياً وليس تنفيذياً ويسمى مجلس شورى الوفاق، ككل التنظيمات الإسلاموية الأخرى التي أسست لها مجالس للشورى.

و"جمعية الوفاق الإسلامية" أقرب إلى حالة المنظمات السياسية الجماهيرية ذات الطبيعة الشعبوية، وقد بدت في أطروحاتها وممارساتها والدعم الجماهيري لها وكأنها تمثّل جماعة الإسلام السياسي الشيعي أو الطائفة الشيعية في عمومها، رغم أنه يسابقها إليه الكثير من المنظمات الشيعية الأخرى، والمنظمات السياسية الليبيرالية، كـ"جمعية العمل الإسلامي" التي تمثّل إحدى فصائل الشيرازيين أو ما عرف في المرحلة السابقة بـ"جبهة التحرير الإسلامية" التي تعلو في خطابها المضامين السياسية على المضامين الدينية، ويعتقد بعضهم أنها أقرب لتمثيل العجم الشيعة من البحرينيين، لكن ذلك لا يبدو واضحاً من رموزها القيادية التي هي في جلها من العرب الشيعة، إضافة إلى "جمعية الرسالة الإسلامية" التي تمثّل فصيلاً آخر من الشيرازيين البحرينيين، التي يطغى في خطابها المضامين الدينية–الوعظية على المضامين السياسية، وهي أقرب إلى تمثيل الشيعة العرب من البحرينيين. بشكل عام فإن الجماعة الشيرازية، قد لقبت بذلك نسبة إلى آية الله السيد محمد الشيرازي، والذي كان أحد الاعمدة الفكرية والمنظمة لجماعة الشيرازيين ومنظمتها المعروفة باسم "منظمة العمل الإسلامي"[77]. ورغم أن جماعة الشيرازيين قد دخلت في محاولة لاختراق الجمعية الثقافية الاجتماعية معقل جماعة "حزب الدعوة" الكويتي، لكنها في البحرين بقيت محدودة العدد والتأثير رغم أنها ذات ضجيج سياسي مرتفع وخطاب شعبوي متفلّت فدعم أكبر المراجع الدينية الشيعية لـ"جمعية الوفاق" قد حدّ من قدرة الجماعات الإسلاموية الشيعية الأخرى على المنافسة.[78] وهناك الرابطة الإسلامية التي تمثل ما يسمى في البحرين "جماعة المدني"، و"جمعية التجديد" الثقافية–الاجتماعية، وهي الواجهة السياسية للجماعة المعروفة في البحرين "جماعة السفارة" وهي تعنى بقضايا الفكر والمعرفة الدينية أكثر منها الجوانب الوعظية والسياسية بالإضافة إلى مرجعيات دينية مختلفة تمثل السياسية جانباً من اهتماماتها كالشيخ حسن نجاتي والشيخ محمد سند والشيخ كامل الهاشمي والشيخ هيثم السلمان وسواهم. علماً أن الأكثرية الشيعية لا تنتمي إلى أي من هذه الأحزاب والتجمعات السياسية[79]. كذلك ينتظم الشيعة في الجمعيات الليبيرالية والعلمانية الأخرى الداعمة للدولة أو المعارضة لها، كـ"جمعية المنتدى" و"جمعية الميثاق الوطني" و"جمعية العمل الديموقراطي" التي حلت في تشرين الأول/ أكتوبر 2017 و"جمعية المنبر الديموقراطي التقدمي" و"جمعية المنبر القومي"، لكنهم أقل حضوراً ولا يكاد يذكرون و"جمعية الوسط العربي الإسلامي" التي يغلب عليها الناصريون البحرينيون.

77 خليل علي حيدر، مصدر سابق.

انظر كذلك بدر اليوسف، **الحراك الشيعي في السعودية** ص 210–228 (مصدر سابق) والذي سلط الضوء على الانشقاقات التي جاءت على حركة الشيرازيين بعد وفاة مرجعها الديني السيد محمد الشيرازي.

78 علي فهد الزميع، مصدر سابق، ص 252.

79 جماعة السفارة تعبير يطلق على جماعة سياسية دينية بحرينية نشأت في مطلع الثمانينيات، وتعتقد أن أحد أعضائها قد خيل إليه في منامه أنه ممثل أو سفير للإمام المهدي المنتظر (ع) الإمام الثاني عشر عند عدن الشيعة الإمامية، ومن هنا لقيت الجماعة بالسفارة وهي بذلك تماثل السفارة محط إقامة السفير. وجماعة السفارة مأخوذة من الفكر الشيعي الذي يقول إن الإمام المهدي المنتظر، وهو الأخير في سلسلة الأئمة الاثنا عشر للشيعة، بعد غيبته الكبرى، أصبح يقود شيعته من طريق سفراء أربعة معنيين ولم يكن وقتذاك للفقهاء أي دور اجتهادي أو علمي. لقد انتهت فترة السفارة المعروفة مع رحيل السفير الرابع وقد ذكر في وصيته عن الإمام المنتظر، أن على الناس أن يقلدوا العلماء في شؤون دينهم في فترة الغيبة الكبرى، أي المرحلة التي تلت مرحلة السفارة أو الغيبة الصغرى وانقطاع الاتصال بشخص السفير. ويقود الجماعة السيد عبد الوهاب البصري، وهو صاحب الأمر والنهي، وقد تشكلت الجماعة/ التنظيم في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي داخل السجن بين عام 1983 و1988 في أوساط المعتقلين الشيعة من أنصار وأعضاء "حزب الدعوة" وبعض متبني أفكار "حزب الله" الإيراني الذي كان حينذاك في طور التشكّل. وقد تعرضت الجماعة للحصار والعزل والنبذ واتهمها بالهرطقة المجتمع الشيعي الأوسع والمؤسسة الدينية الشيعية بمختلف فروعها. إلا أن حالة الانفتاح السياسي التي دخلتها البحرين مع مطلع القرن الحالي، قد ساعدت هذه الجماعة على أن يكون لها واجهتها الدينية باسم "جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية"، وأن يكون لها كذلك واجهتها النسائية الممثلة في "جمعية البحرين النسائية".

أمّا جماعة المدني، فالتسمية تذهب إلى الجماعة التي كونها الشيخ سليمان المدني المحسوب على الرموز الدينية الشيعية المندمجة في المؤسسة الرسمية. وهو يحتل مرتبة فقهية في المؤسسة الدينية الشيعية، وقد عرف بنشاطه السياسي وانتظامه في "حزب الدعوة" إبّان الستينيات والسبعينيات، وقيل إنه كان يحتل منصب الأمين العام لـ"حزب الدعوة" في تلك المرحلة. إلا أن خلافاته مع الشخصيات الدينية الشيعية مثل الشيخ عيسى قاسم وعبد الأمير الجمري، دفعته إلى ترك الحزب في وقت مبكر والارتباط بالمؤسسة الرسمية. لمزيد من التفاصيل عن فكرة سفراء المهدي عند الشيعة الإمامية انظر: ضياء الدين الحزرجي، **سفراء المهدي بين الحقائق والأوهام**، دار الهادي، بيروت، 2004.

وليست "جمعية الوفاق" ذات التوجهات الإسلامية مختلفة عن الكثير من المنظمات السياسية القائمة في الوطن العربي والعالم الثالث، التي تعتبر ممثلة لعموم الأمة أو أنها حزب الأمة بأسرها. ومع أن "جمعية الوفاق" في حالتها الآنية تعتقد أنها أقرب إلى تمثيل المجتمع الشيعي البحريني بطبقاته الاجتماعية المختلفة، فهي وفي الوقت نفسه، أكثر تمثيلاً لقطاع كبير من الشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى الجديدة. كما أنها تعتبر نفسها ممثلاً أساسياً للطبقات الدنيا من المجتمع الشيعي ذي الجذور الريفية، والتي لم يسمح لها مستواها العلمي وعمليات التحديث التي شملت المجتمع البحريني بالارتقاء في سلم المراتب الاجتماعية والاقتصادية. والجدير ذكره أن توظيف "جمعية الوفاق"، على غرار المنظمات الإسلاموية الأخرى العاملة في البيئات المختلطة إثنياً للدين كأيديوجيا سياسية، لا يتيح لها اختراق الطبقات المتعددة فحسب، بل اختراق أصحاب الحرف والمهن والجماعات الإثنية المختلفة ذات المرجعبة الدينية الواحدة.

فالدين كعامل اجتماعي قادر على شطر المجتمع عمودياً وتجميع فئاته وطبقاته كلها على أسس تتجاوز الطبقة والقبيلة والإثنية والنوع. أي أنه متغير عابر للإثنيات والطبقات والبلدان. وليس أدل من ذلك هذا الاستقطاب الطائفي العابر للحدود، الذي استقطبته الحالة والعراقية والسورية في أوساط المسلمين السنة من كل بقاع العالم مقابل المسلمين الشيعة من كل بقاع العالم. فكما يقاتل مع

الجماعات السلفية الجهادية من "داعش" و"النصرة" من إثنيات ويوميات مختلفة، فهناك كذلك من يقاتل مع القوات السورية بالإضافة إلى "حزب الله" والحرس الثوري الإيراني، متطوعين من العراق وباكستان وأفغانستان ولربما الخليج تحت مظلة لواءين "لواء الزينبيون" و"لواء الفاطميون"، أي أن الدين في توظيفاته يساعد مُوَظِفهُ على تجاوز كل الحدود الفاصلة بين الأفراد الذين يجمعهم الدين أو الطائفة الواحدة.

2- القيادات والأعضاء: الجذور الاجتماعية

وتضم الجمعية في عداد قادتها رموزاً تقليدية وأخرى طارئة. عدا أنها تضم عرباً وعجماً وبعضاً من كبار موظفي الدولة الحاليين والسابقين، بالإضافة إلى المهنيين والحرفيين من أساتذة الجامعات والأطباء والمهندسين والعاملين في المهن الخدماتية الحديثة في قطاعات المال والسياحة ومجال المعلومات ورجال دين، لكن معظم أعضائها هم من الفئات الكادحة القادمة من أطراف المدينة وأحيائها الفقيرة، ومن القرى التي قادت مآزق عمليات التنمية وتناسي المؤسسة الرسمية لمشكلاتهم المعيشية والاجتماعية، إلى قدر غير عادي من التسييس في أوساطهم، فأصبح هذا القطاع السكاني المهم، وبفعل الأحداث السياسية التي مرت بها المنطقة منذ الثورة الإيرانية إلى الآن، قابلاً للاستثارة لأسباب حيوية بالنسبة إليه وإلى المجتمع على السواء وأخرى هامشية. وتضم "جمعية الوفاق" أيضاً ما يمكن أن يسمّى القطاع الأوسع من شيعة البحرين، فجلّ أعضائها من الشيعة البحرينيين من ذوي الأصول العربية وهم يلقبون محلياً وفي الخليج بـ"البحارنة" بالإضافة إلى الشيعة العجم من البحرينيين، أي أن الجمعية تتجاوز في خطابها السياسي وتمثيلها الاختلافات الإثنية في أوساط الطائفة الشيعية البحرينية والطبقات والانتماءات المدينية والريفية، وإن غلب الآخر فيها على الأول. بكلام آخر إن الدين يبقى، كما هي حالة عناصر المركب الإثني: الطائفة والعرق واللون، ذا قدرة خارقة على شطر المجتمع رأسياً، متجاوزاً تأثير العناصر والمتغيرات الطبقية والاجتماعية والأيديولوجية الأخرى.

لا تمثّل "جمعية الوفاق" في واقع أمرها جماعة سياسية موحدة الصفوف، سواء من حيث مكونات عناصر خطابها الأيديولوجي والفكري، أو من حيث أولويات مطالبها السياسية والاجتماعية. وهي، بخلاف التجمعات السياسية العلمانية والإسلاموية الأخرى السنية والشيعية، تلتقي في داخلها المصالح والرؤى والاتجاهات وربما التوجهات السياسية والفكرية المختلفة، والمتناقضة أحياناً لهذا القطاع الطبقي أو ذاك الفصيل السياسي من "المجتمع الوفاقي". إنها تضم

أناساً وجماعات ما زالوا متأثرين بأطروحات "حزب الدعوة" الشيعي، رغم أن هذا الحزب قد حل في مطلع الثمانينيات بعيد الثورة الإسلامية في إيران، إلا أن فلوله أو لربما مجموعة من خلاياه، ما زالت فاعلة بشكل أو بآخر في أوساط التجمع الشيعي البحريني. ومعلوم أن هذه المنظمة تضم كذلك متبنّين أيديولوجياً "حزب الله" في ثوبه اللبناني أو الإيراني، وآخرين مقلدين لآية الله محمد حسين فضل الله، ولآية الله محمد الشيرازي ولآية الله محمد تقي المدرسي (ولو أن الأخيرين قد انشقا عنها مؤسسين تنظيمهما الخاص بهما). فضلاً عن التابعين للحوزة الدينية في النجف الأشرف أو الحوزة الدينية أو بعض رجالاتها في قم وبعض الأعضاء قد يأخذ بمقولة ولاية الفقيه ويتبعها، وهذا يفسره انتشار صور آية الله السيد الخميني أو خلفهُ آية الله السيد الخامنئي في أوساط بعض تجمعات الشيعة، وبعضهم الآخر قد تحول من الاتجاهات السياسية الأخرى كالقومية أو اليسار القومي أو الماركسية إلى أيديولوجيا الإسلام السياسي الشيعي، إلا أن القطاع الأكبر من أعضاء "جمعية الوفاق" أقرب إلى تمثيل حالة ما يسمى في البحرين "مقلدي السيستاني" أو مرجعية النجف. وهناك قطاع آخر أكبر من ذلك قليلاً أو كثيراً، وجد في الجمعية فضاءً لإثبات الذات وتأكيد الهوية وهو أكثر القطاعات حضوراً والأقل تنظيماً. وبين هؤلاء جميعهم تباين في وجهات النظر واختلاف في الخطاب، كما هو من حيث التنظيم وصرامة مراتبه. فبعض هؤلاء يتسم خطابه بالتشدد والنزوع نحو المواجهة مع النسق السياسي القائم مقابل بعضها الآخر الذي بدا خطابه أكثر اعتدالاً. ورغم أن الغلبة باتت للتيار المعتدل، بفعل الانسلاخات التي طرأت على الجمعية فما زال التيار الآخر قوياً بعض الشيء، بل بفعل تشدده، فإن أصداء صوته لها بعض الصدى في المجتمع الشيعي في البحرين. وقد ظهر ذلك واضحاً في أحداث شباط/ فبراير– آذار/ مارس 2011، عندما لم تستطع الجمعية وقف اندفاعة الجماعات الشيعية المتطرفة ومطالباتها "بإسقاط النظام"، في اتساق معها وهو الأمر الذي دفع باتجاه انسياق قطاعاً كبيراً من المجتمع الشيعي نحو أهداف، كانت منذ البدء غير قابلة للتحقق. بل بدا نقد سلوك وممارسات وأخطاء الوفاق السياسية، نوعاً من التابو الذي لا يمكن طرحه علناً وإذا ما طرح فإنه قد يقابل في أوساط الجماعة بالزجر أو الإقصاء.

3– "الوفاق" منظمة احتجاجية

وتقترب "جمعية الوفاق" في بعض خصائصها، من سمات الأحزاب الاحتجاجية المماثلة للمنظمات اليسارية المتطرفة كالمنظمات التروتسكية والماوية أو المنظمات اليمينية المتطرفة كـ"الجبهة الوطنية" التي يترأسها مارين لوبان في فرنسا ومثيلاتها في أوروبا الغربية، إذ تسعى هذه المنظمات

إلى شق طريقها في أوساط الجماهير بإثارة قضايا ذات طابع شعبي، وباستثمار عجز السلطة عن حل مشكلات الفقر والبطالة أو تحقيق قدر أكبر من العدالة أو وقف أو تخفيف ممارسات التمييز بين السكان لأسباب عرقية أو إثنية أو مذهبية أو على أساس الجنس، وغيرها من المشكلات. وهو الأمر الذي ينعكس فوراً وعلى نحو انفعالي في اللغة السياسية التي تتبناها المنظمة السياسية وقد يفسر ذلك قدرة مارين لوبان على أن تحصد ما يقارب من 48% من الأصوات الانتخابية الرئاسية لعام 2017 خصوصاً في الأوساط العمالية والفقيرة، والجماعات التي تراكمت لديها الإحباطات من عدم قدرة الطبقة السياسية الفرنسية على حل مشكلاتها، أو في كونها طبقة سياسية فاسدة. وهي كمنظمة احتجاجية تنزع نحو فرض نفسها على المشهد السياسي بتبنيها لغة سياسية فظّة تقطع صلاتها بمبدأ الحذر السائد في أوساط المنظمات الحائزة الأغلبية أو ذات الأكثرية العددية. فالمنظمات الاحتجاجية، كثيراً ما تكون محدودة العدد والتأثير. لذا تستسهل التنديد بما يسمى ممارسات السلطة السياسية، أو التحريض عليها، فهي لا تتطلع لممارسة السلطة أو الاندماج فيها كما إن قدراتها التنظيمية والعددية والجماهيرية لا تساعدها على تسلّم السلطة، وهذا ما يتناقض مع حالة ''جمعية الوفاق الإسلامية'' بكونها كبرى المنظمات السياسية البحرينية من حيث العدد والقدرات التعبوية. إلا أنه يتفق مع حقيقة الشعور العام السائد في أوساط الجماعة الشيعية البحرينية في أن دورها السياسي كان مهمّشاً، وأن هذا التهميش قد انعكس في مواقف بعضهم من النسق السياسي القائم رغم تناقض ذلك مع كثرتهم العددية[80].

[80] فليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص 372.

بالإضافة إلى ذلك، فإن أغلب المنظمات السياسية المعارضة أو تحديداً الإسلاموية منها يتسم خطابها بالشعبوية والتحريضية للوسط الذي تعمل فيه، وهو ما يتناقض مع لغة التنظيمات السنية الأخرى، فهي رغم أن خطابها السياسي العام للخارج يتسم في بعضه بالشعبوية، إلا أن لغتها فيما يتعلق بالشارع السني المحلي، ونتيجة لتخوف من غضب السلطة عليها وبالتالي، ''أغلاق حنفية المنافع''، يتسم بالحذر وربما الحذر الشديد.

وقد بدت الجمعية خلال السنوات الأولى من تأسيسها وكأنها أكثر اندفاعاً نحو انتقائها موضوعات تدفع نحو الصدام مع مؤسسة الدولة أو على الأقل مع أعضائها، وتبيان عجزها عن حل المعضلات الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه المجتمع، فمن طرح مثير بعض الشيء لقضايا مهمة قد يعتبرها بعض رموز السلطة، حسّاسة، كعدم دستورية التعديلات التي شملت دستور عام 1973، إلى طرح

مؤدلج لقضايا مهمة مثل التجنيس السياسي والبطالة والفقر وصولاً إلى إصرارها على طرح ما أسمته ''التمييز الممنهج للطائفة الشيعية''[81].

81 انظر: باقر النجار، **الحداثة الممتنعة في الخليج العربي، تحولات المجتمع والدولة**، دار الساقي، بيروت، 2018.

ويبدو أن السمة الاحتجاجية لـ''جمعية الوفاق الإسلامية'' تتناقض مع كونها منظمة سياسية كبرى يفترض فيها الجنوح الدائم نحو الاعتدال، وهو ليس إلا تعبير عن طبيعة صراع الأيديولوجيات القائم في أوساط جماعاتها السياسية المختلفة، أو بالأحرى تعبير عن صراع القوة بين الأجنحة والقيادات المختلفة داخل الجمعية، كما هو تعبير عن طبيعة الثقافة السياسية السائدة في فضائها الاجتماعي–الاقتصادي. فالنجاحات التي حققتها الجمعية في انتخابات عام 2002 حاصدةً 46% من مقاعد المجالس البلدية، بالإضافة إلى ترؤسها ثلاثة من المجالس البلدية الخمسة القائمة في عام 2002، دفعها نحو مواجهة مآزق شديدة الصعوبة على الصعيد التنظيمي الداخلي. فالدخول في العملية السياسية يعني المشاركة في صنع القرار السياسي بنجاحاته وإخفاقاته، وهذا ما قد يؤدي إلى انعكاسات خطيرة على صعيد تماسك التنظيم الداخلي، وهو ما قد يتجسد في انشقاقات في صفوفها، وكذلك الخوف من فقدان الهوية الاحتجاجية للتنظيم التي تشكّلت في أوساط فصائله في العقود الماضية. هذه كلها أمور كوّنت الثقافة السياسة السائدة في الجمعية ومحيطها التنظيمي. ثم إن الجمعية لا تستطيع أن تنفي عن نفسها حقيقة أنها، بفعل سيطرتها على غالبية مقاعد المجالس المحلية، قد أصبحت جزءاً من المؤسسة الحاكمة وصناعة القرار. واستتباعاً فإن إخفاق أداء هذه المجالس في دوره لا يمكن أن يعزى البتة إلى النسق السياسي القائم بقدر ما تتحمل كوادر ''الوفاق'' جزءاً أساسياً من العيب الذي قد ينسب إلى هذه المجالس، وكما أن حصولها على 18 مقعداً في برلمان عام 2006 و2010، أي ما يمثل 45% من مقاعد المجلس النيابي، لا يجعل منها إلا شريكاً أساسياً في قراراته وفي سياسات الدولة. وتعكس حالة التشتت في مواقف الجمعية من الأفراد والجماعات التي دعمتها، واحتلت نتيجة ذلك غالبية مقاعد المجالس المحلية وأقل من نصف مقاعد البرلمان، معضلة الرغبة في الاندماج في العملية السياسية مقابل الاستمرار في الاحتفاظ بالهوية السياسية الاحتجاجية. وهي هوية تغذيها بعض الفئات الدوغمائية داخل الجمعية، كما هي الفصائل الأخرى الصغيرة من التنظيمات الشيعية ذات الصبغة الشعبوية. بكلام آخر، إن جنوح ''جمعية الوفاق'' نحو تبنّي لغة سياسية متشددة قد يكون تعبيراً عن افتقارها إلى قدر أكبر من الانسجام الداخلي، أو هو تعبير عن عدم القدرة على اتخاذ المواقف الموحدة من القضايا المطروحة في

الساحة البحرينية، أو على جذب الانتباه إلى قضايا أخرى غير تلك التي تطرحها القوى السياسية الفاعلة في المجلس النيابي، والتي فضّلت الجمعية مقاطعة انتخاباته عام 2002 لأسباب متعلقة تبعاً لقولها، بعدم دستورية التعديلات التي طرأت على دستور عام 1973. ويعكس انسحابات الجمعية من برلمان عام 2010 رغم محاولات الاقناع التي مارستها أطراف عدة عليها محلية ودولية، حجم الضغط الذي يمارسه الشارع على الجمعية، وعدم قدرتها على اتخاذ قرارات بعيداً عنه، أو خوفاً من القول إنها قد أصبحت جزءاً من السلطة أو مبررة لسياساتها أو"تخليها عن الجماهير". بل إن تحالفها مع أكثر جماعات الإسلام السياسي الشيعي تشدداً، كجماعة "حق" والشيرازيين وغيرهم، وعدم رفضهم أو معارضتهم لبعض أو جل مواقفهم السياسية من النظام، وامتناعهم عن إبداء أي قدر من المرونة والعقلانية في المطالب السياسية المطروحة، قاد إلى كوارث عانى منه المجتمع ككل والجماعة الشيعية المساندة لـ"الوفاق" وتنظيم "الوفاق" ذاته. فالعمل السياسي البرلماني في مجتمعاتنا، يبقى عملية محدودة الإمكانيات وتحدها الكثير من الضوابط الدستورية والسياسية، كما أنها بطيئة التغيير، أو أن قدرتها على الاستجابة لمطالب قوى الداخل فيها تبقى محدودة، وتأخذ في تغييرها فسحة زمنية أطول مما تتوقع هذه القوى أو يتوقع المجتمع. وهو الأمر الذي يخلق ضغوط قد لا تتحملها القوى الشعبوية، التي ترى الارتباط بالشارع أفضل من العمل السياسي داخل البرلمان رغم نتائجه المحدودة. من هنا لجأت الوفاق، كما هي بعض القوى السياسية الأخرى، في أن يكون تحقيق أهدافها عبر إزعاج الحكومة بدلاً من المشاركة فيها، وهو سلوك تبريري يقصد منه استرخاء الشارع أكثر منه الرغبة في التأثير على القرارات أو إعادة صياغتها.[82]

82 انظر: ناثان ج براون، مصدر سابق، ص 4.

فمثلاً رغم انشغال المجتمع البحريني بمسألة إفلاس هيئتي التأمينات الاجتماعية والتقاعد، بعدما طُرحت في البرلمان وتفاعل المواطنون بين عامي 2003 و2004، إلا أن "الوفاق" والوفاقيين قد فضلوا الثبات على أجندتهم السابقة وعدم الانجرار وراء ما يناقشه البرلمان الذي تعتبره "غير شرعي" رغم تفاعل المجتمع معه. وقد لا تستطيع الوفاق الاستمرار في المقاطعة مع المحافظة على تماسكها الداخلي، فمواقفها المتذبذبة من بعض القضايا، وإثارتها لقضايا، قد تبدو لبعضهم هامشية، عدا إصرارها على تسيير المسيرات أحياناً، ليس إلا تعبيراً عن الانقسامات القائمة بين تياراتها. فإذا كانت المقاطعة قد حافظت على وحدتها في انتخابات عام 2002، فأيّة انتخابات مقبلة، لن تخرجها متماسكة في كل الأحوال. بل إن المحاولات الانشقاقية التي طرأت عليها في آخر عام 2004،

وقادتها مجموعة من النخب القيادية لـ"جمعية الوفاق"، بدت متجهة نحو تشكيل جماعة سياسية إسلامية شيعية جديدة باسم "العدالة والتنمية" التي قادها حينذاك الدكتور نزار البحارنة والمحامي عبد الشهيد خلف. ورغم كونها جماعة محدودة العدد والتأثير فقد أثر اعتدال أطروحاتها السياسية لاحقاً في طبيعة الخطاب السياسي المتسم بالتشدد للجماعة الوفاقية ودفعه نحو قدر أكبر من الاعتدال والتكيف مع النسق السياسي القائم وهي كجماعة لم توفق في بلورة أطروحاتها في تيار فماتت في مهدها. عدا أن انفصال ما يسمّى مجموعة حسن مشيمع عن الجمعية آخر عام 2005، أو ما سمي في ما بعد مجموعة "حق"، وهي المجموعة التي كانت تتسم أطروحتها بقدر من التشدد والتطرف في مواجهة السلطة، قد أضفى بعد ذلك قدراً من الاعتدال على أطروحات "جمعية الوفاق". وهو اعتدال لم يستمر طويلاً، إذ جاءت اضطرابات عام 2011 لتجد "الوفاق" نفسها في خضم أحداثها، حاولت أن تجنح نحو قدر من الاعتدال لكنها بفعل الضغوط التي وجدت نفسها تحتها، متبنية في بعضها لذات الإستراتيجيات ولربما أطروحات الجماعات الشيعية الشعبوية كـ"حق" و"منظمة العمل الإسلامي" وغيرها، فهي، أي "الوفاق" لم تكن قادرة على اتخاذ قرارات مستقلة نحو عقلنة المطالب الشعبية المطروحة، والمتبناة من الشيرازيين ومنظمة "حق" وغيرها. بل انتابتها خشية من أن قد يفقدها ذلك الشارع الذي طالما فاخرت بقوتها بالاعتماد عليه. وهو ارتباط أو تردد قاد إلى مأزق سياسي وآخر اجتماعي لم يخرج المجتمع بعد منه. بل إنه ارتباك قاد إلى حل الجمعية التي كان الكثير من عناصر الإسلام السياسي الشيعي تعمل من خلال شرعيتها. فالعجز عن التكيف مع النظام القائم وفقدان القدرة على عقلنة الشارع والمحيط السياسي للجمعية، أفقدا المنظمة حضورها وبالتالي وجودها ولربما ارتباطاتها وعلاقاتها في الداخل والخارج الذي كان يأتي من الشرعية السياسية التي يتيحها لها النظام.

4– "الوفاق" بعد احتجاجات 2011

تعتقد رموز قيادية في "جمعية الوفاق" ولربما شريحة كبيرة من قواعدها وكوادرها أن الانسحاب من مجلس عام 2010 ثم بعد ذلك مقاطعة الانتخابات البرلمانية لعام 2014 و2018 كانت أبرز أخطاء الجمعية والقطاع الواسع الممثلة له، بل إنها قد عمّقت من بعض مشكلات الجمعية ببعض قواعدها التي تواجه أوضاعاً معيشية لا يمكن حلها، وهي، أي الجمعية، خارج العملية السياسية. فالحضور في العملية السياسية القائمة رغم محدوديتها ورغم الضوابط القائمة على عملها أفضل بكثير من تركها والعمل من خارج أطرها القانونية. فمكاسب قليلة أفضل من عدمها، وإمكانية

إحداث التغيير في العملية السياسية في مجتمعاتنا يحتاج إلى زمن وإلى جهد وصبر كبير، فالنتائج فيها قد لا تأتي سريعاً وهي دون شك لن تأتي سريعاً، كما أنها لن تأتي بالصورة التي ترسمها أو يرسمها أو تبتغيها هي أو حلفاؤها من الإسلامويين ولربما العلمانيين. فالسياقات المحلية والإقليمية الخليجية باتت مؤثرة في المشهد البحريني الداخلي بصورة أكبر مما سبق. بل إن التداخل بين المحلي والخليجي بات مفصلياً وذو أهمية قصوى في استقرار المنطقة. وهي أمور لم تدركها القوى التي قادت الحراك، أو أنها قد كانت ملبوسة بأحلام ويوتوبيا التغيير الشامل، الذي لم يأتِ مع أحداث ما سمي "ربيع العرب" عام 2011، بقدر ما جاءت كوارثه أسبق وتكلفته السياسية والاقتصادية والاجتماعية كبيرة على الأفراد كما هي على المجتمع.

من الناحية الأخرى، فإن حل الجمعية قد يعبر في بعضه عن عدم قدرة النظام على الاستمرار في حالة من عدم الاستقرار، حيث يعتقد أن جماعات الإسلام السياسي الشيعي كانت سببها، وهو ما بات واضحاً له أثناء وبعد أحداث عام 2011، أو هكذا بدا المشهد القائم. ومن الناحية الأخرى، فإن عدم قدرة الجمعية على التكيف مع النظام ومتطلباته في العملية السياسية، وهي متطلبات يرى فيها النظام ضرورة أساسية لأمنه واستقراره من ناحية، فلم يكن أمامه خيار غير الحل. وهو حل قد يكون دائماً أو مؤقتاً، وهو في الحالة الثانية قد يقبل بعودة تنظيم سياسي شيعي ولكن ليست عودة بذات الشكل والمضمون والمسمى، وليس بكل رموز التنظيم السياسي السابق. وهي عودة قد تتطلب من العائدين تغييراً في الرؤى والاتجاهات والمواقف وقد يكون في الأشخاص. إنه تغيير تفرضه متطلبات المرحلة القادمة على المستوى الإقليمي والمتغيرات الدولية. وقد تحكي قصة التحول الذي جاء على الحركة الإسلاموية التركية من أربكان إلى أردوغان التغيير كضرورة فرضتها المتطلبات الوطنية والإقليمية التركية. فالطبيعة الشعبوية للتنظيم كما هي الطبيعة الدغماتية لبعض قياداته المؤدلجة تجعل منه تنظيماً غير قابل للتكيف والتأقلم مع الطبيعة الثقافية للنظام السياسي القائم.

ويشير التيار المعتدل في الجمعية أنه لا يرى ضيراً في أن يكون قريباً من السلطة أو ممثّلاً فيها إذا ما كان ذلك لمصلحة حلّ بعض المشكلات المعيشية التي يعيشها المجتمع الممثل له. وقد علّق أحد قادة الجمعية المعتدلين على ذلك بالقول:

> خلافنا مع الحكم هو خلاف في المسألة الدستورية والتنموية وليس نزاعاً على الحكم. ونحن لا نمانع من دخول الحكومة وتسلّم إحدى الحقائب الوزارية الخدماتية إذا ما عرض علينا ذلك. فهامش الاختلاف في الدول الديموقراطية بين المعارضة والحكم هو هامش بسيط. فالكثير من أقطاب اليسار والسلف والإخوان قد تم توزيرهم في الحالة الكويتية فلمَ الاستغراب أن يتم ذلك في البحرين.[83]

83 مقابلة مع أحد قادة "جمعية الوفاق الوطني" الإسلامية، البحرين، كانون الثاني/ يناير، 2004.

لكن "جمعية الوفاق" قد تواجه معضلة كبيرة، إذا ما استطاعت الدولة حل مشكلات أساسية يعانيها الشارع الشيعي، كالبطالة والفقر و"التمييز"، وإذا ما استطاع النظام إدماج بعض رموزها الوسطية- أي المتبنّين لخطابها السياسي- وإذا ما استطاع كذلك أن يحدث اختراقاً مهماً في ما يسمّى "المعضلة الدستورية" المتعلقة بالتعديلات الدستورية لعام 2002، عن طريق إضفاء مزيد من الصلاحيات التشريعية على المجلس المنتخب، أو تقليل عدد أعضاء الغرفة المعينة، ومحاربة واضحة لرموز الفساد المالي والإداري في مؤسسات الدولة، لكن عجز النظام عن تحقيق بعض ذلك قد يدفع نحو مزيد من التشدّد في مواقف "جمعية الوفاق" والقوى السياسية الأخرى القائمة، وتأكيداً لأطروحات القوى السياسية المعارضة التي ترى ما يحدث تحسيناً في "صورة النظام" أكثر منه تغييراً حقيقياً في رؤية النظام وممارساته. والحقيقة أن الكثير مما تطرحه المعارضة قد أدخله النظام بعيد أحداث عام 2011 وهي تعديلات رغم محدوديتها إلا أنها مهمة لم تستثمرها المعارضة أولاً بانسحابها من المجلس النيابي لعام 2010 وثانياً بامتناعها عن المشاركة في انتخابات 2014. وهي تعديلات أعطت المجلس قدراً من الصلاحيات والتحسينات وإن منعتها التعديلات التي جاءت على لائحة المجلس الداخلية بعد ذلك. من ناحية أخرى، فإنه رغم أن الجمعية بلا "زعيم روحي" كالسيد محمد حسين فضل الله قبل وفاته بالنسبة إلى "حزب الله" اللبناني، أو زعامة الشيخ أحمد ياسين لـ"حماس" قبل أن تغتاله قوات الاحتلال الإسرائيلي. لكن هناك عدداً من رجال الدين البحرينيين المؤثرين في أطروحات "جمعية الوفاق" كالشيخ عبد الأمير الجمري، قبل أن يتوفاه الله، والسيد علوي الغريفي والشيخ عيسى قاسم والسيد عبد الله الغريفي، وربما آخرين. وهؤلاء ليسوا بأعضاء في الجمعية لكن أطروحاتها السياسية والشرعية من قضايا الشأن العام تجد لها صدى واسعاً في قاعدة الجمعية. والعلاقة القائمة بين هذا العدد من رجال الدين والجمعية غاية في التعقيد وتفتقر في بعض جوانبها إلى الوضوح، بل إن عدم وضوح هذه العلاقة قد ساعد بعض قادة الجمعية على أن يطرح نفسه ممثلاً لهذا الفصيل من علماء الدين الشيعة مقابل الآخرين. من هنا، فإن بعض قادة الجمعية "يتقربون" من هذه القيادات الدينية أثناء الأزمات والأحداث المهمّة سعياً إلى استصدار فتوى مؤيدة لمواقفهم أو ضد الآخرين، تقوي مواقعهم في الجمعية والمجتمع. وقد سعت قيادات الجمعية المؤيدة للموقف القائل بمقاطعة الانتخابات النيابية العام 2002 إلى استصدار فتوى تدعم موقفها السياسي هذا، وفي المقابل، حاولت القوى الأخرى البحث عمن يستصدر فتوى تحرم المقاطعة وتؤيد المشاركة في الانتخابات البرلمانية. ويمكن القول إن تأرجح المواقف داخل "جمعية

الوفاق" بين التشدد والمرونة، يشبه التباين الحاصل في مواقف رموز الحركة الدينية الشيعية. وليس هذا إلا امتداداً لما يُسمّى صراع المرجعيات الشيعية بين الخوئي والسيستاني من ناحية، والشيرازي من ناحية أخرى، كذلك هو انعكاس لذلك الصراع المستتر بين قم والنجف على التشّيع وأماكن وجوده. هذا الصراع وجد امتداداً له على الساحة الإسلامية الشيعية في الكويت والبحرين والمملكة العربية السعودية، بين جماعات شيعية داعمة للنسق السياسي القائم وأخرى معارضة له، وبين قوى ترى في عمليات "التكيّف" لعمليات التحديث والانفتاح على الآخر ضرورة، وبين قوى لا تجد في ذلك كله "إلا محاولات للنيل من الوجود والهويّة والتماسك الشيعي".

ومع ذلك، يمكن القول إن الشيخ عيسى قاسم يبقى ذا تأثير أكبر وأوسع في إدارة الجمعية وجماهيرها، وهو بحق قائدها الروحي وإن لم يعلن ذلك. وهو ما تعبر عنه مواقفه من المسألة الدستورية وقضايا الفقر والبطالة وقانون الأحوال الشخصية ومشاركة المرأة في الانتخابات تصويتاً وترشيحاً، والمعهد الوطني الديموقراطي الأميركي والغرب والولايات المتحدة الأميركية، والقضايا الأخرى الداخلية، التي أُدرجت على أجندة الجمعية وظهرت في خطابها المعلن. وبدت أطروحات المجلس العلمائي الشيعي الذي ترأسه الشيخ عيسى قاسم في سنواته الأولى، ذات سلطة وعظية وفقهية على أعضاء الجمعية. فموقف المجلس العلمائي من قانون الأحوال الشخصية المقترح، وهو في موقع الرفض، قد انسحب على الجمعية علماً أن التظاهرة الحاشدة والمعارضة للقانون التي دعا إليها المجلس، مطلع عام 2006، قد شاركت فيها مشاركة فاعلة "جمعية الوفاق" و"جمعية التوعية الإسلامية"[84]. ويوضح محمد جميل الجمري نائب رئيس مجلس الشورى الوفاقي السابق الموقف المؤثر الذي اتخذه المجلس العلمائي والشيخ عيسى قاسم في مواقف "جمعية الوفاق" عموماً، وفي تحديد مساراتها والشخصيات الممثلة لها كالآتي: "إن شرط الالتزام بالمرجعية الدينية المتمثلة بالمجلس العلمائي، وعلى رأسهم الشيخ عيسى قاسم، تعدّ من المعايير الأساسية والمهمة لقبول المترشحين (للمجلس النيابي وغيره)، بالإضافة إلى مرجع الالتزام بخط "الوفاق" السياسي[85]. ويعكس هذا التصريح حقيقة الصراع المحتدم داخل "جمعية الوفاق" بين ما يمكن أن يسمّى معسكر العمائم المكوّن من رجال الدين ومعسكر التكنو–دينيين المكوّن من التكنوقراطيين من ذوي التوجهات الدينية من أعضاء "جمعية الوفاق". وهو صراع في الكثير من حالاته يحسم لمصلحة معسكر العمائم بفعل القوة التي يحظون بها في أوساط جماهيرها (أي الجمعية) في القرى

والضواحي الفقيرة من المدينة، وبفعل السطوة التي يتمتع بها المجلس العلمائي في الجمعية والمجتمع.

84 جريدة **الوسط** البحرينية، 23، أيار/ مايو، 2006.

85 جريدة **الأيام** البحرينية، 2، حزيران/ يونيو، 2006.

بالمقابل، فإن من المهم القول إن السنوات التي أعقبت أحداث 2011 قد قادت إلى أمرين مهمين وهو **أولاً** حل "الوفاق" كجمعية سياسية كانت في صدارة هذه الأحداث، **وثانياً** إضعاف كل العناصر المادية والبشرية التي كانت تستمد "الوفاق" منها قوتها. حيث قاد ذلك إلى اعتبار المجلس العلمائي منظمة غير شرعية ثم الحد من نفوذ ونشاط وتأثير قيادات المؤسسة الدينية المعارضة وعلى رأسها عيسى قاسم والذي رغم استمرارية رمزيته السياسية والروحية لكنه قد فقد الكثير من تأثيره وحضوره في المجتمع والذي جاء كمحصلة لمجموعة الإجراءات المحدة لنشاطه الديني ولربما السياسي بدءاً من وقف خطبته لصلاة الجمعة من كل أسبوع مروراً بفض التجمع الذي أقيم من قبل مناصريه حول منزله مروراً بقرار تجريده من جنسيته البحرينية ومرضه. وبعد ذلك سفره وبقائه في منفاه الاختياري.

5- صراع المرجعيات المحلية وتأثيره

ولا يُخفى عن كثيرين أن حركة الإسلام السياسي الشيعي في البحرين والخليج العربي، منذ تأسيسها في الستينيات من القرن الماضي حتى الآن، مثلت في شعاراتها ومحور قضاياها الرئيسية امتداداً لصراع الأيديولوجيات بين المراجع. أو بتعبير آخر إن مضمون خطابها السياسي والاجتماعي ليس إلا امتداداً لتلك التيارات السياسية الشيعية في كل من العراق وإيران ولبنان، وانشغالها بموضوعات مثل ولاية الفقيه وعلاقة الدين بالدولة أو الحد الفاصل بينهما كما هي موضوعات العدالة والحرية والمساواة، والموقف من الدولة العلمانية والعداء لدولة "الشيطان الأكبر" وإسرائيل وغيرها. وكلها قضايا لم تعكس حاجات المجتمع البحريني أو الخليجي ذاته بقدر ما جاءت في إطار خطاب التجمعّات السياسية الشيعية في مواطنها الأصلية: العراق وإيران وربما لبنان، ولم تتبدل هذه القضايا أو الأحرى لم تتم إعادة جدولتها وتكييفها للحالة التي عليها المجتمع الشيعي في البحرين، إلا بُعيد دخولنا مرحلة الإصلاح السياسي والدمقرطة عام 2001. فلم تنتهِ المسألة النقاشية التي دارت رحاها حول "ولاية الفقيه" في الوسط الشيعي البحريني، إلا بعد إدراك هذه التجمعات أو بعضها على الأقل، أن هناك مشكلات محلية أكثر إلحاحاً وأهمية من قضايا ولاية الفقيه والدولة الإسلامية

الكبرى وأرض فدك وسواها. بل إن قضايا كهذه بدأت تفقد أهميتها داخل المجتمع الإيراني ذاته. علماً أن حالة ''التكيّف السياسي'' الذي خضع له ''حزب الله'' في لبنان منذ دخوله الانتخابات البرلمانية اللبنانية في تسعينيات القرن الماضي، بدت أنها تعكس نفسها على أطروحات التجمعات السياسية الشيعية المتبنية لمضامين الخطاب السياسي والاجتماعي لـ''حزب الله'' اللبناني أو المتأثرة بها في بعض الحالات الخليجية. بل إن التحول الذي يبدو قادماً هو في الموقف الذي ستحمله بعض قوى الإسلام السياسي العراقي من النموذج الإيراني واللبناني، بمعنى تبني نموذجاً أكثر قرباً أو مقبولاً للحالة الخليجية منها للارتهان لنماذج بدت في تنافر وعداء مع الحالة الخليجية.

من ناحية أخرى، فإن الجمعية وجدت نفسها متبنية الموقف المتشدد الذي اتخذه بعض رجال الدين الشيعة كالسيد علوي الغريفي والشيخ عيسى قاسم والسيد عبد الله الغريفي وحسين نجاتي والسيد جواد الوداعي الرافضين استصدار قانون موحد (السنة والشيعة) للأحوال الشخصية، من دون وجود ما يسمونه الضمانات الشرعية، رغم أن هذا القانون المقترح قد شاركت في صوغه قيادات ورموز دينية شيعية لا تقل من حيث القدر المعرفي الشرعي ولا من حيث المكانة السياسية والتراتبية الدينية عن قدر أولئك الرافضين له، علماً أن موقفها الرافض هذا يتعارض مع موقف القطاع النسوي الوفاقي الداعم لاستصدار مثل هذا القانون. وقد كان للموقف المحافظ لبعض شيوخ الدين الشيعة المؤثرين، من المرأة في التمثيل الضئيل للنساء في مجلسي الإدارة ومجلس الشورى الوفاقي، انعكاسات سلبية، إذ بدا من المتعذر أن يدعم التنظيم ترشّح منتميات إليه في أي انتخابات نيابية شارك فيها في عام 2006 و2010 لأسباب في جلها اجتماعية أكثر منها فقهية كما الحالة السلفية. فالمؤسسة الدينية الشيعية تتسم عموماً كما هي في الحالة العراقية بقدر كبير من المحافظة الأمر الذي يدفعهما مثلاً للدفاع عن شرعية تزويج المرأة في سن الثانية عشر أو على الأقل عدم معارضته.

بمعنى آخر، إن غياب التفكير الإستراتيجي عن ''جمعية الوفاق'' قد دفعها أو دفع بعض قادتها إلى دعم المواقف المتشددة أو الناقدة للنسق السياسي القائم، من دون درس تداعيات ذلك وتحديد ما يخصها كمنظمة سياسية وما يخص غيرها كمنظمة اجتماعية أو ثقافية أو شرعية. وهي نتيجة ذلك تنفذ العديد من الأنشطة والأعمال التي تتعارض مع كونها منظمة سياسية ذات أهداف اجتماعية أو اقتصادية أو دينية، أي أنها كمنظمة سياسية يفترض أن تأتي اهتماماتها بالمجالات الأخرى، الثقافية والشرعية والاجتماعية والاقتصادية من خلال تقاطع كل ذلك بالشأن السياسي، وليس من حيث كون ما تنفذه نشاطاً ثقافياً أو اجتماعياً أو موقفاً شرعياً. فـ''حزب الله'' اللبناني، على سبيل المثال، كمنظمة

سياسية ونموذج للكثير من التجمعات الشيعية في المنطقة، قد لا يهتم أن يكون له مواقف فقهية أو ثقافية أو اجتماعية واضحة، وإنما يترك كل ذلك للمؤسسات التابعة له، والتي تتولى النشاط الخيري والخدماتي والثقافي والفقهي. بل إن درجة التسييس في بعض هذه الأنشطة لا تكاد تكون واضحة وجلية للعيان. وهذا ما تفتقر إليه الكثير من تنظيمات وجماعات الإسلام السياسي الشيعي.

فـ"جمعية الوفاق" تفتقر إلى واجهات خيرية ونسوية وفقهية وثقافية. لكنها تدعم "جمعية المستقبل" النسائية كواجهة نسوية وجمعية التوعية الإسلامية كواجهة دينية هي في واقع الأمر أقرب إلى الهيئة المعنية بالتوعية والإعلام الديني. كما وبدأت الجمعية في السنوات التي سبقت عام 2011، تغزو بعض منظمات المجتمع المدني الأخرى، كالأطباء والمعلمين واتحاد العمل وغيرها. وهو تمدد أدى إلى أن تسيس هذه المنظمات، وإلى أن تجر لصدام مع الدولة نتج عنه إما حل هذه المنظمات كما حدث لجمعية المعلمين أو حل مجلس إدارتها أو إضعافها من خلال خلق رديف مماثل لها كما هو في حال الاتحاد العام لعمال البحرين وجمعية الاطباء وجمعية المحامين.

واعتمدت "جمعية الوفاق" في دعم حملاتها وأنشطتها في الانتخابات المحلية في أيار/ مايو 2002 وفي الانتخابات البرلمانية لعامي 2006 وعام 2010 على العديد من الصناديق الخيرية الشيعية المنتشرة في القرى وأطراف المدن البحرينية وكذلك تحويلها للمنابر والمآتم الحسينية والمساجد كأدوات حاولت من خلالها دعم مواقعها في العملية السياسية. واخترقت الجمعية في المدة الأخيرة، بعض منظمات المجتمع المدني، إذ استطاعت بفعل القاعدة العمالية القروية العريضة التي تعتمد عليها وتساندها، أن تسيطر على معظم النقابات العمالية في الشركات الصغيرة.

كما أنها استطاعت أن تشكل لها بعض الحضور في النقابات العمالية الكبرى وفي مجلس إدارة الاتحاد العام للنقابات العمالية. ونجحت في أن يصل بعض عناصرها إلى مجلس إدارة جمعية الأطباء التي هي إحدى كبرى الجمعيات المهنية، وفي مجلس إدارة "جمعية الشفافية" كما استطاعت أن تخترق جمعية المحامين وأن تسيطر على جمعية المعلمين قبل حلها بعيد أحداث 2011. لكنها أخفقت في اختراق الجمعية البحرينية لحقوق الإنسان. بمعنى أن الإسلام الحركي بفروعه شتّى، كان بعيداً عن قطاع المجتمع المدني حتى وقت متأخر، وقد بات يستشعر في السنوات السابقة لأحداث عام 2011، الأهمية التي يحتلها هذا القطاع في العملية السياسية الداخلية. وهذا ما دفعه إلى إحداث بعض الاختراقات المهمة له في هذا القطاع. وهو اختراق، كما أسلفنا، أدى إلى أن تنخرط هذه المنظمات في العمل السياسي المباشر أكثر من أن تركز على عملها المهني.

6- إشكالية العلاقة مع الخارج

ويسود اعتقاد في بعض أجنحة الجمعية، ولربما في أوساط الناشطين في العمل السياسي المعارض في الخارج خلال المرحلة السابقة لبدء الإصلاحات السياسية، مفاده أن القوى والدول الغربية، وتحديداً الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا، تلعب دوراً مؤثراً في التوجهات السياسية الداخلية لدول الخليج العربي، ومنها البحرين، من حيث درجة الانفتاح والإقبال على الإصلاح السياسي والدمقرطة وما شابه، وهي قناعة بدت، كما يقولون، تؤكدها الشواهد العيانية في الكثير من دول المنطقة. بل إن اعتقاداً كهذا بات يسود أوساط عدد من التجمعات الليبيرالية في الخليج، سواء أكانت في مواقع السلطة أم خارجها، وأن مثل هذه الضغوط بدأ يثمر في المملكة العربية السعودية وربما في البحرين خلال السنوات الخمس الماضية وتحديداً بُعيد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001. وهذا ما يفسّر اتجاه كوكبة من رموز "جمعية الوفاق" وقادتها، وبعض القوى السياسية الشيعية في البحرين والمملكة العربية السعودية، نحو توظيف علاقتها مع الشخصيات السياسية البريطانية، ومع منظمات المجتمع المدني البريطاني ومع الإدارة الأميركية أو بعض منظماتها بغية ممارسة الضغط على السلطات المحلية لإحداث إصلاح سياسي على نحو سريع أو استخدام منابر هذه الدول لفتح الملفات الداخلية الساخنة كالتعديلات الدستورية وما يسمى التجنيس السياسي ومعتقلي الرأي على الرأي العام البريطاني والأوروبي والأميركي. وقد ترحب بعض الدول الأوروبية بمثل ذلك على أمل إشاعة الإصلاح والديموقراطية في دول الخليج العربي وربما في الدول العربية الأخرى، وهذا لا يتم إن لم تكن هناك قوى شعبية ومنظمات مدنية تطالب بذلك. وهذا يفسّر خفة الضغط الغربي نحو الإصلاح في قطر ودولة الإمارات العربية المتحدة وسلطنة عمان، وشدته في الكويت والبحرين وربما كثافة هذا الضغط وضخامته في المملكة العربية السعودية. أي بمعنى آخر، إن قوة الحركة الدافعة نحو الإصلاح والدمقرطة في بعض بلدان الخليج، تجعل من الضغط الخارجي عاملاً مساعداً لا أكثر في حين أن غياب القوى المطالبة بالإصلاح في بعض بلدان المنطقة تجعل من عملية الإصلاح رهناً بقرار رئيس الدولة، وهذا قد يأتي سريعاً وقد لا يأتي على الإطلاق. ويتطرّق علي الكواري إلى هذا الجانب في الحالة القطرية والإماراتية بالقول:

> في تقديري أن قطر والإمارات أكثر بعداً عن إمكانية قيام حركة إصلاحية تستجيب إلى الحوار معها وذلك بسبب تراجع دور المواطنين وسلبية النخب عامة وقلة حيلة المدركين لضرورات الإصلاح، إضافة إلى استعذاب الجزرة لذلك نجد أن قدرة الداعين للإصلاح تعجز حتى عن تقديم العرائض العامة وتقديم طلبات

تأسيس جمعيات أهلية في قطر على سبيل المثال، وهذا مؤشر على غياب الفرصة وتدني القدرة على مخاطبة السلطة والهيبة منها دع عنك الحوار معها.[86]

86 علي خليفة الكواري، "متطلبات تحقيق أجندة إصلاح جذري من الداخل في أقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربي"، ورقة مقدمة للاجتماع السنوي الخامس والعشرين، منتدى التنمية، البحرين، كانون الثاني/ يناير، 2004.

وممارسة هذه الدول الغربية والولايات المتحدة الضغط على دول الخليج تحكمه كذلك مصالحها الاقتصادية الكبيرة مع دول المنطقة، فالكثير من الملفات السياسية المتعلقة بقضايا الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان التي كانت تحملها إدارة أوباما لدول المنطقة قد تبخرت بمجرد وصول الرئيس ترامب إلى البيت الأبيض وتفضيله للعقود الاقتصادية ومبيعات الأسلحة لهذه الدول على أي قضايا في الإصلاح السياسي أو حقوقية أخرى متعلقة بدول المنطقة. و"الوفاق" كما الجمعيات السياسية المنحلة قد فقدت الكثير من عناصر القوة والتأثير وشبكة من العلاقات والمصالح كانت تتمتع بها قبل الحل وتحديداً علاقاتها مع الدول الغربية والمنظمات الدولية. وهي علاقة كانت توظفها في مدخلات قوتها في الداخل. فعندما قرر النظام توقيف وسجن ومحاكمة قيادات "الوفاق" البارزة في الوفاق كما الجمعيات الحقوقية المنحلة لم توقفه أيّ من هذه الدول عن فعل ذلك، بل بات مدعوما من الدول الخليجية الأخرى وتحديداً من السعودية والإمارات.

وتنزع "جمعية الوفاق" إلى إقامة علاقات مع القوى السياسية/ الدينية المماثلة في الدول الخليجية الأخرى وتحديداً الكويت التي باتت، بفعل سبقها في العملية الديموقراطية، الدولة المصدرة للخبرات والتجارب في الحملات الانتخابية إذ استعانت الجمعية، على غرار المنبر الإسلامي وجماعات السلف، بخبرات مثيلاتها في الكويت في بعض جوانب العمل السياسي والانتخابي. وقد استضافت "جمعية الوفاق" عدداً من النواب الشيعة في البرلمان والمجلس البلدي الكويتيين، مع أن بعض الوفاقيين قد لا يرى في هذه العلاقة أبعد من كونها نقل خبرات، ولا ترتقي إلى علاقات سياسية وتنظيمية كما هي في حالتي "الإخوان" والسلف[87]. إلا أن الثابت هو أن الخبرات التراكمية لدى القوى السياسية الكويتية المختلفة في العمل السياسي العلني والتنظيمي الداخلي، وفي الترويج للحملات الانتخابية، أصبحت قابلة للتداول والنقل إلى القوى المماثلة أو الحليفة في البحرين والأقطار الخليجية الأخرى. وقد يعني نقل هذه الخبرات نقلاً لتجارب سلبية علقت بالعملية الانتخابية في الكويت، كما جرى في حالة الانتخابات الفرعية، التي تم نقلها من الكويت للجماعات البدوية في قطر، أو نقل تقنياتها وأطر عملها كما هو في الحالة البحرينية. أو أن تتبنى بعض القوى المحلية البحرينية أجندة القوى الإسلامية الكويتية، أو ما تدعو إليه بعض رموز القوى الإسلاموية الكويتية

من رفض للآخر ورفض لإعطاء المرأة حقوقها السياسية، كما حدث من دعوات بعض الذين استضافتهم هذه القوى البحرينية من الإسلامويين الكويتيين والسعوديين.

87 مقابلة مع أحد وأعضاء إدارة "جمعية الوفاق الوطني" الإسلامية، كانون الثاني/ يناير، 2004.

من ناحية أخرى، فإن القوة المالية لـ"جمعية الوفاق" لا تقارب في ذلك الجمعيات الإسلاموية الأخرى وتحديداً السلف و"الإخوان"، إذ لا يتجاوز مجموع موجودات الجمعية الـ35 ألف دينار بحريني أي نحو 93 ألف دولار أميريكي حتى عام 2006. في حين أن القوة المالية للجمعيات الإسلاموية الأخرى، وتحديداً السلف وحركة "الإخوان" تأتي من قوة الجمعيات الأم التي تنتسب إليها، وهي "جمعية التربية الإسلامية" و"الإصلاح"، التي تصل موازنتها إلى مئات الآلاف من الدنانير، والتي تكرر باستمرارها أن أموال الجمعيات لا تصب في موازنات جمعياتها السياسية! وقد تكون حداثة تشكيل الجمعية سبباً في ضآلة موازنتها، بالإضافة إلى كونها جمعية سياسية في حين أن الآخر قد استند في قوته المالية إلى واقع كونه في الأساس جمعية خيرية–دينية. الأمر الذي قد يمنع البعض من التبرع للجمعية خوفاً أو هرباً من "الوصم". ومع ذلك فإن الجمعية تتلقى من بعض التجار دعماً يصل إلى بضعة آلاف من الدنانير، وإنّ مثل هذا الدعم قد لا يقتصر على بعض التجار الشيعة وإنما يشمل تجاراً سُنّة. لكنهم، أي التجار، في كلتا الحالتين، لا يرغبون في الإفصاح عن تبرعهم لهذه الجمعية.

وتروج في بعض الأوساط روايات غير مؤكدة من أن أموال "الخمس" التي يتلقاها بعض شيوخ الدين الشيعة يصب بعضها لمصلحة أنشطة الجمعية أو بعض أعضائها. أو أن بعض هذه الأموال يذهب إلى أسر المعتقلين السياسيين المحسوبين عليها في السجون البحرينية، أو أسر اللاجئين السياسيين أو الفارين للعراق وإيران ولبنان وأوروبا. وهو أمر يصعب تحديده في ظل غياب قنوات مؤسساتية لجمع الخمس وتوظيفاته الاجتماعية والاقتصادية. إذ تعارض بعض المراجع الدينية البحرينية وبشكل كبير، أي خطوة في طريق مأسسة الخمس في الوسط الشيعي البحريني. وما يجب الإشارة إليه هنا أنه ليس كل الشيعة ملتزمون بدفع الخمس لمرجعياتهم الدينية، وإنما قد يقتصر الالتزام على فئة اعتقد أنها ليس بكبيرة من الشيعة، قد يكون منها بعض التجار والموظفين. وهو التزام قد يبرز عند البعض في فترات أداء مناسك الحج أو غيرها. وقد باتت هناك مداخل أو فهم شرعي عند بعضهم تقلّل حجم ما يدفعه الفرد كخُمس سنوياً، أو أنه لا يدفع، وذلك وفقاً لرغبته أو مدى التزامه دينياً.

الفصل الرابع

الحركات الدينية:
القواسم المشتركة

"لم تكن هناك في الإسلام الكلاسيكي حدود فاصلة بين المسجد والدولة".

برنارد لويس

المقدمة

إن الاختلافات المذهبية والأيديولوجية بين تنظيمات الإسلام السياسي المختلفة: السنة مقابل الشيعة، وفصائل "الإخوان المسلمون" مقابل الجماعة السلفية، و"حزب الدعوة" مقابل "حزب الله" والشيرازيين والمهديين وغيرهم، لا تنفي حقيقة التقاء هذه التنظيمات في بعض السمات قد يكون **أولها** الالتقاء الكبير في مضامين خطابها ذي الطبيعة الشمولية، **وثانيها** نزوعها كلها تقريباً نحو أسلمة المجتمع ولربما إقامة الدولة الدينية، **وثالثها** اتسام خطابها السياسي وسلوك قياداتها وأفرادها بالشعبوية، و**رابعها** تبنّي بعضها العنف كآلية في النضال ضد الآخر والدولة أو في سعيه نحو فرض فكرته أو أيديولوجيته على الناس والمجتمع، التي رغم عدول البعض عنها ما زال بعضهم الآخر يجد فيها آلية أساسية في النضال من أجل إقامة دولة الخلافة الإسلامية. علماً أن هذه التنظيمات تتفق على الموقف المعادي من الآخر غير الإسلامي، أي الجماعات القومية والليبيرالية واليسار، رغم ما قد ينسج فيما بينها والآخر العلماني من تحالفات سياسية، وهذا ما يدخل من باب "الضرورات تبيح المحظورات". وتبقى حالة الشك قائمة في علاقة هذه القوى بعضها ببعض كما هي علاقتها كلها بالآخر السياسي والدنيوي. ولا تمثل حالة تحالف قوى اليسار وجماعة "الإخوان المسلمون" في اليمن كقوى معارضة للنظام فيما قبل الحرب على اليمن، أو تحالف "حزب الله" مع قوى اليسار

والقوى القومية وبعض الجماعات الإسلاموية السنية في لبنان إلا النموذج الشاذ في علاقة الحركات الإسلاموية بالجماعات المختلفة معه مذهبياً أو سياسياً أو أيديولوجياً.

وتقف مجمل هذه القوى في عداء كبير للغرب، وتحديداً الولايات المتحدة الأميركية، رغم حالة التواصل التي قد تنسج بينهما ولربما الدعم الذي تتلقاه منها كما في حالة دعمها للجماعات الإسلاموية الأفغانية أو في دعمها في مرحلة سابقة لجماعات "الإخوان المسلمون" وأخيرا دعمها اللوجستي الكبير للجماعات الجهادية في سوريا والعراق، وتبقى الحالة التركية شاذة في الموقف من الآخر الغربي حددتها طبيعة المجتمع التركي ذاته، والتحولات الجوهرية التي جاءت على بعض القوى الإسلاموية التركية، والتي تمثّلت في نزع الأيديولوجيا عن الدين وتحول الأحزاب الدينية إلى أحزاب سياسية. ولربما ما قد خضع له المجتمع التركي والدولة التركية من تحولات منذ إقامة الدولة العلمانية في تركيا بعيد الحرب العالمية الأولى على يد كمال أتاتورك حتى الآن، ورغم طابع الأسلمة التي نلحظه في "حزب العدالة والتنمية" الحاكم لكن المعطى الداخلي والخارجي ولربما طبيعة الحزب الحاكم، لا يساعدانه على أن تتحول تركيا إلى نموذج آخر في مقابل النموذج الإيراني.

وتشترك التنظيمات الإسلاموية في مجموعة من السمات قد يكون أهمها التالي:

1– تماثل في الأهداف

تشترك المنظمات الإسلامية رغم اختلافها في بعض القضايا الشكلية، في مجموعة من الأهداف لعل أهمها: (أ) العناية بالدين والدعوة إليه بين أفراد المجتمع وتحصينه ضد الأفكار المستوردة غير الإسلامية، (ب) المحافظة على القيم الإسلامية والتراث والتأكد من التزام المجتمع وحراسة التعاليم الإسلامية، (ج) تشجيع أعمال البر والخير ومناصرة الحق والعدل في ظل المثل الإسلامية، (د) مكافحة الأنواع المختلفة للرذيلة بالقول والفعل.

وتحقق هذه المنظمات أهدافها من طريق المحاضرات والندوات والحلقات الدراسية والمجلات الخاصة بها. ويتم نشاط هذه الجمعيات على مستويين داخلي وخارجي وتتفرع من كليهما لجان فرعية وأنشطة مختلفة على النحو التالي:

2– الأنشطة الداخلية

هي مجموعة من الأنشطة الفرعية تكاد تغطي المجالات الاجتماعية والثقافية والدينية والرياضية والعلمية والتعليمية والخيرية جميعها. ومن الممكن تصنيفها كالآتي:

أ– لجان الزكاة

تعتبر لجان الزكاة والمساعدات التي تقدمها واحدة من القنوات الأساسية في نسج عملية التواصل بين العامة بمستوياتها المختلفة والمنظمات الدينية. فهذه اللجان تعمل على مستويين: الأول جمع التبرعات من الأفراد والمقتدرين والمؤسسات والشركات، والثاني يتم على مستوى تحديد دخل الفئة المتلقية للمساعدة وفق أسس علمية تجري فيها درس الحالات كل على حدة. وعملية جمع الزكاة يحددها في بعض الدول القانون أو الجهات المختصة كما هو حاصل في الكويت حيث تحدد الجهات المعنية بجمع الزكاة، أو تترك في دول أخرى للجمعيات كما هو حاصل في البحرين والإمارات العربية المتحدة وقطر إذ تُجمع الزكاة من المؤسسات أو الأفراد المقتدرين، وتتراوح ما بين 1500 إلى 5000 دولار أميريكي وقد تفوق ذلك. ومن الملاحظ أن هذه الزكاة تكثر في المجتمعات المحافظة الخليجية كقطر والمملكة العربية السعودية وتقل في البحرين والكويت التي لا يجتمع لدى بعض تجارها الدين والمال. أما الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، فإن قيمة زكاتها تتراوح بين 250 و1500 دولار أو تقل وقد تزيد على ذلك، وقد تصل قيمة الزكاة التي يدفعها بعض الأفراد إلى عشرات الآلاف من الدولارات ولربما بضعة ملايين. وكانت بعض هذه المنظمات تتلقى في السابق دعماً من المنظمات المثيلة لها في الدول ذات الدخل المرتفع كالكويت وقطر والإمارات والمملكة العربية السعودية، أو من أفراد في هذه الدول باتجاه الدول الخليجية ذات الدخول المنخفضة وتحديداً البحرين وسلطنة عمان. لكن الإجراءات المشددة على التحويلات النقدية بفعل عاملي محاربة غسيل الأموال والإرهاب قد قلصت من مستوى التحويلات الفردية، وأخضعت التبرعات التي تتلقاها هذه المنظمات إلى قدر من الضبط والمراقبة، خفت هذه الضوابط بعض الشيء في سنوات اشتداد الحرب الأهلية في سوريا التي في إطارها تلقت التنظيمات الجهادية في سوريا دعماً مالياً سخياً من أطراف ومنظمات ودول إقليمية، لكنها عادت، أي هذه الضوابط، بعودة الحزب الجمهوري إلى الحكم في الولايات المتحدة الأميركية وفشل الحرب لإسقاط النظام فيها.

وقد اكتسبت جمعيات إسلامية عدة خبرة في جمع التبرعات أو الزكاة، تمثّلت في تجنيد أشخاص يطوف بعضهم البيوت والأحياء، ويتخذ بعضهم الآخر من الجمعيات الدينية والمراكز الإسلامية والمساجد مقرات له أو أن يقيم أكشاكاً في الأسواق ومواقف السيارات وغيرها. ويتم الإعلان عن

جمع الزكاة والتبرعات عن طريق أجهزة الإعلام الرسمية (إذاعة وتلفزيون) أو عن طريق الصحافة والمساجد والجمعيات الدينية أو عن طريق الإعلانات المنتشرة في الطرق. وبعض هذه التبرعات قد يشارك فيها رؤساء دول وكبار المسؤولين والقادة السياسيين وكبار التجار وقد توظف وسائط الاتصال الاجتماعي في التحشيد والضغط كما حدث في حالة جمع التبرعات "للمجاهدين السوريين".

يعتبر بيت الزكاة الكويتي من المؤسسات الحكومية المستقلة ذات النشاط الخيري المتميز في الكويت أو خارجها، كما أنه، نتيجة لضخامة إمكانياته المادية، أصبح مصدر دعم مالي أساسي للأسر المحتاجة، كما وتشمل أنشطته أيضاً دعم الطلبة في الداخل والخارج ومشروع الأسر المنتجة، ومشروع بناء بيوت أو ترميمها ورعاية المعوقين، وإنشاء مراكز لإيواء الأيتام والمساجد في الخارج ومساندة المجاهدين الأفغان والشيشان وإنشاء المراكز الصحية لهم.

وتشير البيانات التي بين أيدينا إلى أن "جمعية الإصلاح الاجتماعي" تدعم أكثر من 3000 أسرة كويتية سنوية، في حين أن "جمعية الإصلاح" البحرينية ساعدت أكثر من 4000 أسرة بحرينية إلى الآن. إذ تصل المبالغ المنفقة في هذا الإطار إلى ملايين الدولارات الأميركية جلّها يأتي من مراكز التمويل الخليجي أو بدعم من المحسنين المحليين والخليجيين. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جمع الزكاة وتوزيعها تشترك فيهما بالإضافة إلى الجمعيات الخيرية الأخرى، كـ"جمعية البر الخيرية" السعودية في المملكة العربية السعودية بفروعها المختلفة، والجمعيات النسائية، وجمعيات "الهلال الأحمر" والجمعية الخيرية في كل من البحرين وقطر والجمعية الخيرية في قطر، كما أن بعض الجمعيات الدينية البحرينية توظف الأطفال وتقيم "الأكشاك" والخيم لجمع الزكاة والتبرعات حيث يعطى الأطفال "كوبونات" للتبرع يطوفون بها الأحياء والأسواق ومواقف السيارات والمدارس والمؤسسات الرسمية والخاصة. وبعض ما يجمع من تبرعات لا تعرف الجهة الجامعة وجه إنفاقه. ويتهم البعض في البحرين والكويت الجمعيات الدينية بإنفاقها جزءاً من التبرعات على تمويل الحملات الانتخابية لمرشحيها أو على دعم مريديها في الانتخابات المحلية والبرلمانية، أو في دفع بدل إيجار محال أو مساكن لبعض الرموز القيادية المحلية والوافدة للحركة الإسلامية وهي أمور رغم إنكارها من قبل هذه الجمعيات لكن الإشارة إليها ما زالت مستمرة.

ب- الأنشطة الثقافية والدينية

وتأخذ هذه الأنشطة بضعة أشكال، منها لقاءات لمناقشة كتاب أو قضية فقهية أو دينية أو قضية/ قضايا سياسية، أو محاضرات يدعي إليها أحد رموز الحركة الإسلامية في الداخل أو الخارج، مثل عبد المجيد الزنداني، ود. يوسف القرضاوي ود. خالد المذكور وأحمد القطان، وإسماعيل الشطي، وأخيراً الداعية التلفزيوني المصري عمرو خالد والداعية الكويتي محمد العوضي وطارق سويدان وموسى الجوير وعايض القرني أو محمد العريفي وسلمان العودة وآخرين كثر من المملكة العربية السعودية وغيرها. كما للجمعيات الشيعية دعاتها أبرزهم عبد المجيد المدرسي وهاني حفص وعبد المجيد المهاجر. علماً أن رموز الحركة الدينية الكويتية هم الأكثر بروزاً في الأنشطة الثقافية للجمعيات الدينية إلى جانب الشخصيات الإسلامية السعودية. وتنفرد الجمعيات الدينية في الكويت ولربما البحرين وقطر بقدرتها على إقامة محاضرات سياسية عامة لأقطاب الحركة الإسلامية في البلاد العربية (من تونس ومصر والأردن وسوريا والسودان)، وكذلك لبعض قادة الثورة الأفغانية قبل الإطاحة بالنظام الطالباني أو بدعوة أقطاب المعارضة السورية والعراقية من الإسلامويين إذ ذاع صيت الشيخ العرعور في السنوات الأولى للثورة السورية قبل أن تأتي عليها النكسات. لكن ما يجب الإشارة إليه، إن حجم هذه المحاضرات قد تقلص كثيراً في البحرين والإمارات العربية المتحدة، بعد تعقد إجراءات عقدها لهذه الجمعيات. كما أن السلطات قد تتدخل أحياناً في منع إقامة مثل هذه المحاضرات عندما يكون المحاضر شخصية مثيرة للجدل أو خوفاً على سلامة النسيج الاجتماعي الداخلي، كما حدث مرات عدة مع الداعية السعودي محمد العريبي المعرووف بعدائه للشيعة بشكل عام. ويدخل في إطار الأنشطة الثقافية لهذه الجمعيات، إصدار المجلات الأسبوعية والشهرية كمجلة **المجتمع** الصادرة عن ''جمعية الإصلاح'' الكويتية ومجلة **الإصلاح** التي كانت تصدر سابقاً عن ''جمعية الإصلاح'' الإماراتية قبل حلها ومجلة **الفرقان** الصادرة عن ''جمعية إحياء التراث الإسلامي'' وجريدة **النبأ** المقربة من ''جمعية الإصلاح'' البحرينية. إضافة إلى تأسيس مواقع على شبكة الانترنت، وإقامة معارض الكتاب الإسلامي والدروس الفقهية، ومعارض لمناصرة الأفغان ودعم إعادة البناء والتعمير فيها، فضلاً عن دعم الانتفاضة الفلسطينية والمقاومة الإسلامية في العراق والترويج لها سياسياً واستضافة رموزها القيادية كالشيخ حارث الضاري وعدنان الدليمي وآخرين، وإقامة مهرجانات المناصرة والدعم ''للثورة الإسلامية'' في سوريا ودعوة رموزها ذوي التوجهات الإسلاموية.

كذلك تقيم بعض هذه الجمعيات مسرحياتها الخاصة التي تستقي نصوصها من التاريخ الإسلامي، وتنظم دورات خاصة بتعليم الكمبيوتر والورش العلمية، إضافة إلى إقامة مراكز حفظ **القرآن** التابعة

لهذه الجمعيات الموزعة على المناطق الجغرافية المختلفة لكل قطر من أقطار المنطقة، وكثيراً ما يجري تنظيم هذه المراكز بالتعاون مع وزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية والتربية والتعليم. ويدخل في إطار هذه الأنشطة إعطاء المتخلفين دراسياً دروساً في أثناء العطل الصيفية. وهو النشاط الذي كانت تقوم به حتى مرحلة متأخرة الجمعيات النسائية وبعض الجمعيات المهنية. وقد مثّلت السنوات الأخيرة من السبعينيات حتى السنوات الأخيرة من الثمانينيات أخصب السنوات التي مرت بها هذه الجمعيات على الصعيد الثقافي. لكن هذه الأنشطة ولأسباب متعددة قد انحسرت أخيراً بفعل تشدد الإجراءات الرسمية. كما احتجبت المجلات الصادرة عن هذه الجمعيات عقب تعرضها بالنقد الشديد لإحدى الجهات الخارجية أو لبعض سياسات وممارسات المؤسسات الرسمية أو لإحدى شخصياتها، على غرار ما جرى لمجلة **الإصلاح** الإماراتية التي أوقف صدورها خريف عام 1988 بعدما انتقدت السياسة التعليمية لوزير التربية والتعليم الأسبق أحمد الطاير، واتهمتها بأنها تخدم العلمانية والعلمانيين. وقد وصفت المجلة سياسة الطاير بأنها: "تنطلق من منطلقات شخصية وكأنها تصفية ثارات ومساندة تيارات"[88].

[88] مجلة **الإصلاح**، نيسان/ أبريل 1988، ص 23، تصدر عن "جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي"، دبي.

وتسيطر هذه الجمعيات في عموم منطقة الخليج على مجموعة من المساجد الصغيرة والكبيرة، المحسوبة على أحد التيارين الرئيسيين فيها: السلف أو "الإخوان" أو على إحدى الجماعات الإسلاموية الشيعية: "حزب الدعوة" أو "حزب الله" أو الشيرازيين أو غيرها. وتتصارع القوى الإسلامية السنية فيما بينها وكذلك القوى الشيعية فيما بينها، على ريادة المساجد والتعهد بقيادتها، وقد يصل الأمر أحياناً إلى اشتباك بالأيدي أو بالسكاكين، مثلما حدث في مسجد قرية توبلي في أيار/ مايو عام 2004 من صراع بين القوى الشيعية المؤيدة لإدارة الأوقاف الجعفرية والأحزاب المعارضة لها. ويتم عن طريق هذه المساجد الفرعية الصغيرة تنظيم العمل السياسي، أو بالأحرى التبشير بالأطروحات السياسية من خلال الأنشطة الدينية.

وقد تمتد الأنشطة إلى داخل البيوت مجتذبة النساء، إذ ترتب بعض النسوة المنتمين إلى أحد التيارات الإسلاموية جلسات وعظ في بيوتهن يدعى إليها باستمرار نساء جدد، وهي واحدة من القنوات التي عن طريقها تزيد هذه الجماعات من أتباعها أو أعضائها. ولربما الذي زاد من فاعلية هذه اللقاءات أن المتحدثين فيها هن من النسوة التي بات يطلق عليهن بالداعيات. وهم يأتون من بعض البلاد العربية كمصر والأردن وفلسطين والعراق وبعض الداعيات المحليات. وقد نبّه الشيخ

عبد الله بن خالد آل خليفة وزير الشؤون الإسلامية البحريني الأسبق لذلك قائلاً: "إن بعض الجمعيات الإسلامية مهيمنة على بعض المساجد، وأن تلك الجمعيات جعلت من المساجد فروعاً لها تمارس فيها برامجها السياسية[89].

[89] جريدة **الأيام** البحرينية، 24 أيار/ مايو، 2006.

ج– المساعدات الخيرية

وتتنوع الأعمال الخيرية التي تقوم بها هذه المنظمات ويشترك فيها قطاع كبير من الجمعيات الخيرية. ويمكن تحديد أهم أنشطة الجمعيات الدينية في المجال الخيري على النحو الآتي:

1– مساعدة الأسر المحتاجة مالياً وعينياً، سواء أكان ذلك بشكل دوري منتظم أم مساعدات مقطوعة.

2– مساعدة بعض الطلبة الدارسين في الخارج مالياً، وتسهيل التحاق بعضهم بالجامعات الإسلامية في المنطقة العربية أو تسهيل أمور التحاقهم ومعيشتهم في بعض الدول العربية، أو مساعدة بعض الفاعليات الطلابية للدارسة في الخارج والمنتسبين لهذه الجمعيات.

3– بناء المساجد أو المساعدة في بنائها سواء في داخل هذه الدول أو في الدول الإسلامية.

4– المساعدة في بناء بيوت للأسر المحتاجة أو ترميمها، أو شراء أثاث منزل أو بعض مستلزماته.

5– تقديم مساعدات مالية للعلاج في الداخل أو الخارج أو تنظيم عملية الحصول عليها.

6– شراء الملابس والمستلزمات الدراسية لأطفال الأسر المحتاجة.

7– مساعدة اليتامى أو تنظيم إيوائهم في مراكز تشرف عليها بعض هذه الجمعيات.

8– مساعدة الراغبين في الزواج من شباب الجمعية أو أعضائها أو سكان الأحياء التي تقع في نطاق الجماعة والمنظمة وذلك بتقديم العون المادي أو المساعدة في تنظيم مراسيم الزواج وسداد بعض تكاليفه، وقد باتت تتبارى هذه الجمعيات في إقامة ما يسمّى الزواج الجماعي.

د– الأنشطة الترفيهية

تنظم الجمعيات الدينية–السياسية دورات رياضة ورحلات ترفيهية لأعضائها وللراغبين بغية استقطاب أعضاء جدد إليها. وهذه الرحلات قد تكون رحلات داخلية في الربيع أو الصيف. وتمثّل هذه الرحلات فرصة لاستقطاب الفتيان إلى أعمال الجمعية وإلى إخضاع هؤلاء الصبية للتأهيل

الفكري والسياسي. وقد درجت المنظمات الإسلاموية البحرينية على أن يكون لها مخيمها ''الربيعي'' في منطقة الصخير، وهو يجمع بين الترفيه والتسلية والوعظ والإرشاد.

أما الرحلات الخارجية، فتأخذ مسارين اثنين، الأول هدفه أداء فريضة الحج الكبير أو العمرة بشكل جماعي وبرسوم مالية رمزية، أو القيام برحلات إرشاد وتبليغ لإحدى الدول الإسلامية في آسيا وأفريقيا، وهي رحلات مجانية تتحمل الجمعية تكاليفها بالكامل. وفي هذه الرحلات، تزداد جرعات الوعظ الديني، ويقوم بمهمة التثقيف، ليس أمير الجماعة أو قائدها، وإنما أحد نشطاء الجمعية، الذين في غالب الأحيان، يفتقرون إلى التعليم الديني الرسمي. فتُطلق الأحكام بشكل قطعي وأحياناً تحريضي. ويغطي حملات العمرة والحج مالياً أحد مرشحي الحركة أو الجماعة للانتخابات البرلمانية في البحرين والكويت.

أما الشكل الثاني من الرحلات الخارجية، فيرمي إلى تحقيق أهداف إنسانية كمساعدة مسلمي أفريقيا أو أندونيسيا أو الهند أو باكستان والشيشان وأفغانستان، لكنها كثيراً ما توظف لتحقيق أغراض سياسية أو بغية الترويج لبعض المواقف السياسية لمجموعة أو جماعة أو فرق سياسية-دينية حيث كان يتاح للذين يذهبون في الرحلات ''الإنسانية الخيرية'' إلى أفغانستان، قبل سقوط نظام ''طالبان''، مثلاً حضور جلسات فكرية لمنظري الحركة الطالبانية وبعض قادة تنظيم ''القاعدة''. وقد يتاح أحياناً لبعض الشخصيات البارزة في جماعة السلف حضور لقاءات فكرية وسياسية مغلقة مع قادة تنظيم القاعدة في أفغانستان. أو قد يشترك في لقاءات أخرى موسعة لقادة الصف الثاني أو الثالث ولربما لبعض المناصرين والأتباع من المشتركين في ''الرحلات الإنسانية''، وتكمن أهمية هذه اللقاءات في قدرتها على إضفاء حالة من الحماسة والرهبة لدى المشتركين من أعضاء الجمعيات يتم استثمار تأثيرها بعد ذلك في حال عودة هؤلاء الفتيان إلى أوطانهم، وتحديداً في المرحلة السابقة لسقوط النظام الطالباني، وما تلاه من انشطارات داخل الحركة في بعض البلدان الخليجية والعربية. وعلى الجانب الشيعي، فإن هذه الرحلات تتم إمّا لزيارة الأماكن المقدسة في العراق أو إيران أو سوريا، وتُعقد خلالها ندوات فكرية، توظّف في لقاء بعض الرموز الدينية الشيعية المعارضة لبعض أنظمة الخليج، أو في جمع المساعدات المالية لأحد التنظيمات الإسلاموية الشيعية المعارضة، أو في استغلال هذا الحضور من أجل زيادة الجرعة الأيديولوجية لبعضهم الآخر. ورغم أن ذلك قد تقلص في البحرين بعودة المبعدين منهم إليها بعد عام 2002، لكنها قد عادت بعد أحداث 2011، والتي إثرها نزحت مجموعات من المعارضة الشيعية إلى إيران والعراق، وتعتبر هذه الرحلات محطات مهمة للحشد المذهبي الذي ترافقه أحيانا شحنات

أيديولوجية. وتعتقد السلطات البحرينية أن مثل ذلك قد يوظف أحياناً ليس فقط لانخراط البعض في التنظيمات الإسلاموية الشيعية المعارضة، وإنما في تبني بعض من أساليبهم القائمة على توظيف العنف المسلح ضد السلطات المحلية. إذ غالباً ما تتهم السلطات بعض المقبوض عليهم من الفتية بأنهم قد تلقوا تدريبات على السلاح في العراق أو إيران أو لبنان على يد القوى المعارضة أو الحرس الثوري الإيراني أو "حزب الله" اللبناني.

هـ ـ المساعدات الخارجية

تعدّ الجمعيات الدينية أو الجمعيات الدينية الخيرية أهم التنظيمات الأهلية الخليجية التي يذهب جزء كبير من أنشطتها إلى الخارج. وهي في ذلك تختلف عن الجمعيات الخيرية الأخرى في كون مساعدة الأولى مقتصرة على المجتمعات أو الجماعات الإسلامية المحتاجة. وتأخذ هذه المساعدات بضعة أشكال، أهمها:

1– بناء بيوت لإيواء الأيتام في الدول العربية أو الإسلامية في أفريقيا وآسيا، والمساهمة في بناء المساجد والمراكز الإسلامية ومراكز تحفيظ **القرآن** في هذه الدول. وقد تركز جلّ أنشطتها في المدة الأخيرة على الدول الإسلامية في شرق آسيا وجنوبي شرقها. ويذهب الجزء الأكبر من هذه المساعدات إلى الثوار واللاجئين الأفغان وربّما الشيشان.

2– بناء عيادات ومستشفيات في الدول الإسلامية في أفريقيا وآسيا وقد تركز مثل هذا النشاط في بنغلادش والهند وباكستان، وفي المناطق الباكستانية المحاذية للحدود الأفغانية وفي أفغانستان. وامتدت في السنوات الأخيرة لتشمل الفلبين والشيشان ودول شرق أفريقيا مثل كينيا والصومال والسودان وإريتريا والعراق وغيرها.

3– المساعدة التي تقدم إلى الدول الإسلامية لدى حدوث كوارث طبيعية كالفيضانات والزلازل والجفاف والمجاعة.

4– إرسال الفقهاء ورجال الدين المسلمين إلى الدول الإسلامية وإلى بعض المراكز الإسلامية في أوروبا لمحاربة البدع والهرطقات الهدامة ونشر الوعي الإسلامي الصحيح. وكذلك تزويد هذه المراكز بالمطبوعات والمصاحف القرآنية.

5– المساعدات العينية والمالية التي تقدمها هذه الجمعيات للثورة الفلسطينية والثوار الأفغان والسوريين والعراقيين. علماً أن هذه الجمعيات قد ساهمت في تنظيم حملات التطوع للعمل في صفوف الثوار الأفغان أو في مراكزها في باكستان، باعتبار أنها كانت تمثّل القضية الإسلامية

الأولى، لكن التطورات السياسية بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 قد قلصت على نحو كبير من هذا الدعم وأثارت الشكوك في شأن أنشطة الجمعيات الخيرية الدينية في بلدان كثيرة، الأمر الذي أدّى إلى منع بعض هذه المنظمات من العمل في الخارج، وإلى تقليص نشاط المنظمات الإسلاموية الأخرى في أوروبا وآسيا وأفريقيا واتهام بعضها بالإرهاب. لكنها عادت مرة أخرى، مع عمليات التجييش والتي على أثرها تم شحن الكثير من الشباب، للسفر إلى العراق وسوريا كمجاهدين ضد النظامين العراقي والسوري. وفي حين وظفت لغة جهادية تكفر "الكفرة من الروس والشيوعيين" في أفغانستان، وظفت ذات اللغة التحريضية والتجييشية ولكن ضد ما يسمى "الرافضة والمجوس" في سوريا والعراق.

6– تنظم هذه التنظيمات حملة مساعدات لفقراء وأيتام الدول العربية والإسلامية تحت شعار كفالة اليتيم، إذ تحدد مقدار المساعدة المالية الشهرية التي تتولى هي جمعها. وتأخذ هذه المساعدات بعداً طائفياً إذ ينالها أفراد الطائفة في الداخل أو الخارج.

و– اللجان النسائية

ينقسم العمل الاجتماعي للجمعيات الدينية أو الدينية الخيرية في كل من الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة إلى قسمين: الواجهات البارزة لهذه الجمعيات، ويقتصر العمل فيها على الرجال، في حين أن القسم الآخر وهو في الغالب أحد أركان هذه الجمعيات، وينحصر النشاط فيه على النساء مع توجيه مباشر من القسم الرجالي. ويحظر على الرجال الوجود في أماكن أنشطة النساء إلا في حالات نادرة جداً. عموماً، من الممكن هنا إيجاز أهم أنشطة اللجان النسائية على النحو الآتي:

1– دروس ومحاضرات في الفقه والتفسير والثقافة الإسلامية يلقيها غالباً رجل.

2– إقامة ندوات في الشؤون التي تهم الأسرة والتربية وصحة الطفل والأم...

3– برامج ودروس تقوية خلال العطل الصيفية أو أثناء العام الدراسي، بالإضافة إلى دورات الكمبيوتر والسكرتارية، وحرفة الخياطة والتطريز والطبخ. وكثيراً ما تنظم هذه الدورات في إحدى القاعات الداخلية لأحد المساجد الفرعية التي تسيطر عليه هذه الجمعية أو تلك. فمثلاً تنظم "جمعية التربية الإسلامية" صباحاً، وفي العطل الصيفية للنساء غير العاملات دورات في الكمبيوتر برسوم زهيدة جداً في أحد المساجد الفرعية الصغيرة، والتي تخضع لسيطرة الجمعية في الكثير من المناطق السكانية في البحرين. والأمر نفسه يمكن أن يُقال عن الجمعيات الدينية الأخرى في البحرين وفي بلدان الخليج الأخرى.

4– حفلات أطباق الخير والأسواق الخيرية، التي يعود ويخصص ريعها للأعمال الخيرية.

5– المسابقات العلمية والثقافية التي تُقام سنوياً.

6– حفلات ورحلات ترفيهية تشارك فيها عضوات الجمعية وأطفالهن.

7– زيارة البيوت واطلاع الأمهات والزوجات على الموقف الإسلامي من قضايا المجتمع. وتُنظّم أيضاً حلقات نقاشية في البيوت لنساء ميّالات إلى الفصيل الإسلاموي القائم على هذه الحلقات.

8– تنظيم زيارات للأسر الفقيرة والمحتاجة وللمؤسسات الاجتماعية والإصلاحية مثل مراكز المعوقين ورعاية المسنين والأحداث...

9– حضور اللقاءات الخاصة التي تنظم لبعض الداعيات من الخليج والدول العربية.

ز– الموارد المالية

وتتنوع مصادر تمويل أنشطة الجمعيات الدينية عن جمعيات النفع العام الأخرى، وأهم مصادرها هي:

1– يمثّل الدعم المالي الرسمي واحداً من المصادر الأساسية في موازنات هذه المنظمات. ويختلف في قيمته بين قطر وآخر. ففي البحرين تراوح ما بين 3000 و15000 دولار انخفض في السنوات الأخيرة، أو تم حجبها في حين أنها ترتفع في الكويت لتصل إلى 40.000 دولار، وفي المملكة العربية السعودية تبلغ أحياناً 75.000 دولار، وفي الإمارات العربية المتحدة يصل الدعم السنوي المقدم لـ"جمعية الإصلاح" إلى ما يقارب 1.000.000 مليون درهم (360.000 ألف دولار) أوقف مع حل الجمعية في نهاية تسعينيات القرن الماضي. علماً أن تنوّع هذه الأنشطة وشمولها مناطق كثيرة زاد من الأعباء المالية للجمعية، بحيث أصبح هذا الدعم لا يشكل إلا الجزء البسيط من موازنتها، ما دفع إلى البحث عن مصادر تمويل جديدة ودائمة تقابل التوسع الكبير الحاصل في أنشطتها، وكذلك يؤكد استقلالية هذه الجمعيات عن مؤسسات التمويل التقليدية وعن الدولة.

2– تبرّعات الأفراد والمؤسسات تنفق على مشاريع بناء المراكز الخيرية والمساجد وعلى مساعدة المحتاجين.

3– أما مصدر الدعم الثالث، فيأتي من المؤسسات المالية الإسلامية كبيت التمويل الكويتي أو بيت الزكاة الكويتي أو أحد المصارف الإسلامية المحلية أو الخليجية. ويكون مثل هذا الدعم نقدياً ودورياً ويشمل مشاريع محددة لهذه الجمعيات كمساعدة الأسر وبناء المساجد.

4– وتمثّل أنشطة الجمعية وبدل اشتراك الأعضاء فيها مصدراً من مصادر التمويل، وخصوصاً ريع الأسواق الخيرية والرسوم الرمزية التي تتقاضاها الجمعية من الملتحقين بدورات الكمبيوتر ومعارض الكتاب، وأموال الزكاة والتبرعات.

5– ويمثل مصدر الخمس عند الشيعة أحد أهم المصادر المالية لدعم أنشطة المنظمات الإسلامية الشيعية، وكثيراً ما تقدم الصدقات والمساعدات إلى بعض شيوخ الدين لتوزّع على المحتاجين، لكن بعضها قد انعكس في حالة الثراء التي يعيشها بعض رجال الدين، أو قد توظف هذه الأموال أحياناً لأغراض تخدم التوجه السياسي لمتلقي المساعدة المالية.

6– تعتبر الجمعيات الدينية أو الخيرية من الجمعيات الرائدة في البحث عن مصادر تمويل دائمة لأنشطتها، وفي تأكيد استقلالها عن مؤسسة الدولة. إذ يمتلك بعض هذه الجمعيات مباني سكنية أو محالّ أو مجمعات تجارية أو ودائع مصرفية أو أسهماً في شركات محلية واستثمارات خارجية تدر عليه دخلاً توظفها في أنشطتها.

ويختلف حجم الاستثمارات الاقتصادية الخاصة بها بين جمعية وأخرى إذ قد يكون في جمعيات "الإصلاح" والجمعيات الدينية الخيرية أكبر مما هو عليه في الجمعيات الصغيرة. وتمثل الجمعيات الكويتية الدينية كـ"الإصلاح الاجتماعي" و"إحياء التراث الاجتماعي" أهم مؤسسات التمويل للجماعات الإسلامية والمنظمات الخيرية والجمعيات الإسلامية في البحرين والمنطقة العربية والإسلامية، وقد أدرجت أسماء بعض المنظمات على لائحة المنظمات الأهلية المرشحة لوقف المساعدات المالية الرسمية التي تقدّمها الجهات الرسمية، وقد ورد في أحد التقارير الخاصة لوزارة الشؤون الاجتماعية والعمل الكويتية: من أجل تقنين عمل اللجان الفرعية لهذه الجمعيات (نرى) وجوب تشكيل لجنة ثلاثية عليا، للإشراف على عمليات جمع المال مشكلة من وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ووزارة الداخلية، لوضع ضوابط للرقابة على جمع المال وطرق الاستفادة منه وذلك على غرار اللجنة المشكلة للتفتيش على مخالفي قانون العمل بالقطاع الأهلي[90]. وتبقى مسألة التمويل إحدى المشكلات التي تواجه حكومات المنطقة في علاقتها مع الجمعيات الدينية منذ أحداث 11 أيلول/ سبتمبر عام 2001 إلى الآن. إذ إن الكثير من الأموال التي تجمع بصورة غير قانونية في أوقات الصلوات في المساجد لا تعرف أوجه صرفها والجهات المستفيدة منها[91]. كما أن هذه الأموال يتم أحياناً جمعها أو صرفها بطرق لا يمكن ضبطها من قبل الجهات الرسمية. وقد بدأت الولايات المتحدة الأميركية بعد أحداث أيلول/ سبتمبر 2001 في

ملاحقة أفراد ومنظمات في منطقة الخليج متهمة إياهم بدعم وتمويل الإرهاب، وهي نتيجة لذلك أغلقت الكثير من المنظمات السعودية الدينية فيها بتهمة علاقتها وتمويلها للإرهاب مثل إدراج أربعة من فروع "مؤسسة الحرمين الخيرية" السعودية ضمن قائمة الأمم المتحدة للإرهاب، حيث أوضح السيد عادل الجبير وكان حينئذ مستشاراً في السفارة السعودية في واشنطن في كانون الثاني/ يناير 2004" أن الفروع الأربعة للمؤسسة والموجودة في أندونيسيا وكينيا وتنزانيا وباكستان قد قدمت دعماً مالياً أو لوجستياً لتنظيم "القاعدة" والمنظمات الارهابية. بل إن المملكة العربية السعودية ونتيجة لتنامي الضغوط والدعوات المنادية بوقف دعم الإرهاب، أغلقت كل فروع المنظمة في الخارج وجمدت كل حساباتها في الداخل وفي 2 حزيران/ يونيو من عام 2004 أقدمت السلطات السعودية على حل المؤسسة وتحويل ممتلكاتها إلى هيئة تم تشكيلها للإغاثة والعمل الخيري في الخارج. أي إقامة مؤسسة خيرية للخارج لا تحمل أي نزعات سلفية–وهابية.[92]

90 إدارة الجمعيات الأهلية، **دراسة تقييمية وتقويمية لوضع جمعيات النفع العام**، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، الكويت، مصدر سابق.

91 جريدة **الأيام** البحرينية، 28 أيار/ مايو، 2006.

92 باقر النجار، **المجتمع المدني في الخليج عام 2004**، مركز الخليج للأبحاث، دبي، 2005، ص 118.

ح– أنشطة الأسابيع التضامنية

مع نهاية السبعينيات من القرن العشرين، بدأت الجمعيات الدينية السنيّة في تنظيم ما سمتّه أسابيع التضامن مع المجاهدين الأفغان في حربهم على الاتحاد السوفياتي في أفغانستان. وكثيراً ما تكون هذه الأنشطة بإيعاز من بعض الجهات الرسمية أو بتمويل منها. وامتد هذا النشاط لاحقاً إلى "تحرير أفغانستان" من "المحتل السوفياتي" ليشمل أسابيع التضامن مع "المجاهدين" في الفلبين والشيشان وكشمير. ولم تدخل فلسطين في أنشطة التضامن هذه إلا بعد بروز نشاط منظمتي "حماس" و"الجهاد الإسلامي". وعندما تفجر الوضع في سوريا والعراق وتداعت الدول والجماعات للجهاد في هذه الدول، عادت هذه المنظمات من جديد لتنظيم الندوات والمهرجانات للتضامن مع "إخواننا المسلمين" أو"إخواننا في العراق" أو"إخواننا السوريين". وقد جمعت خلال هذه الحملات والمهرجانات أموالاً بعضها قد وصل لأصحابها في هذه الدول، وبعضها الآخر لربما وصل منقوصاً أو لم يصل، وتم من خلال هذه المهرجانات جمع تبرعات الناس من أموال نقدية أو ذهب، تبدأ بتبرع كبير من الشخصيات الرسمية أو كبار التجار ليمتد بعدها إلى عامة الناس. كما أن حملات التبرع هذه قد يدخل ضمنها بيت أو أثاث أو حلي وأحياناً "بشوت" جمع بشت وهي العباءة التي

يلبسها الرجال من الشيوخ وكبار الأعيان في منطقة الخليج والعراق والأردن تباع في الغالب بأكثر من سعرها، لربما أشهرها في البحرين ما يسمى حينئذ "بشت العرعور".

ويتزامن مع هذه الحملات شحن الشباب والنساء، للانخراط في العمليات الجهادية في هذه الدول، كان من نتيجتها الانخراط الكبير للشباب الخليجي في العمليات الجهادية في العراق وسوريا، وتحديداً من المملكة العربية السعودية، التي انخرط شبابها بالآلاف في العمل الجهادي في سوريا والعراق، ويليها في ذلك الكويت والبحرين والتي مَثّل مجاهديها قادة ومقاتلين في صفوف التنظيمات الجهادية في سوريا والعراق ولم تسلم النسوة من ذلك وإن جاءت مساهمة النساء من تونس أعلى منهم قليلاً. أضف أن النشرات الإعلامية الخاصة بهذه المنظمات الإسلامية تتجاهل عمداً الإشارة إلى ذلك. كما أن أنشطة الجمعيات الدينية الشيعية لم تأتِ على ذكر الحروب "الجهادية" التي شنّها الأفغان والشيشان، عدا أنها لم تبادر إلى دعم هذه الجماعات مادياً ومعنوياً. فالاختلاف الأيديولوجي بين المنظمات الإسلاموية السنية والشيعية بالإضافة إلى بروز بعض الاتجاهات السلفية التكفيرية المعادية للشيعة والعكس، قد أثرت في موقف الأولى من "حزب الله" أو حروبه ضد إسرائيل، وكذلك في موقف الأخيرة من حروب أفغانستان والشيشان والفيلبين والهند ومن العمليات الجهادية في سوريا والعراق وغيرها. بل إن انخراط "حزب الله" في الحرب مع النظام السوري ضد ما يسمى الجماعات الجهادية قد زاد من نقمة هذه التنظيمات عليه.

وعموماً، فإن غالبية أنشطة هذه الأسابيع التضامنية بدت موجهة نحو الجماعات "الجهادية" ذات النزعة السلفية–الوهابية، وتشمل هذه الأسابيع المحاضرات التي يشترك فيها القائمون على هذه الجمعيات أو مدعوون من الخارج، أو مجاهدون عرب في أفغانستان والشيشان أو قادة وشيوخ دين من العراق وسوريا. وتشتمل هذه الأسابيع كذلك على حملات جمع التبرعات المالية والعينية وعلى عروض للصور والأفلام.

ولم تدخل الحالة "الجهادية" في العراق وسوريا إلا أخيراً في قائمة أنشطة هذه الجماعات، وقد اقتصر الأمر على عرض أفلام لعمليات المقاومة العراقية ضد جيوش الاحتلال الأجنبي، أو استضافة أحد الدعاة أو قادة بعض هذه التنظيمات المناهضين للنظام العراقي القائم أو المؤيدين لأحد الفصائل الجهادية في سوريا. وتشير التقارير الصحفية إلى حملات تنظيم المتطوعين من دول الخليج للقتال ضد قوات النظام القائم في العراق وفي صفوف المقاومة الإسلامية العراقية، باستثناء تلك الحالات الخاصة التي يؤتي على ذكر بعض السعوديين الذين يُقبض عليهم في العراق، ومحاولة تهريب بعض المتطوعين الكويتيين للعراق. وهي عملية تطورت مع تفجر الوضع السوري ودخول

الأطراف الإقليمية والدولية في الصراع السوري، والتي حينئذ تم فتح الحدود التركية للإمداد البشري واللوجستي للجماعات الجهادية في سوريا والعراق، والتي دخلت في عملياتها دول من المنطقة ومنظمات وجماعات وأفراد. ولم تدرك هذه الدول الخطر القادم إليها حتى بعد سقوط الموصل وإقامة "دولة الخلافة الإسلامية". بل إن بعض الأطراف الخليجية والاقليمية قد استمرت في دعم تنظيمات في داخل سوريا والعراق، صنفت دولياً على أنها تنظيمات أرهابية. وهي سياسات ستحمل دون شك الكثير من التداعيات على مجتمعات المنطقة على المدى المتوسط والبعيد.

ولم تكن حملات الدعم المالي في السابق تخضع لإشراف رسمي، إلا أن أحداث أيلول/ سبتمبر بالإضافة إلى الضغوط الأميركية المتتالية على دول الخليج، قد دفعت المنطقة إلى اتخاذ إجراءات رسمية تُخضع نشاط هذه الجمعيات للمراقبة، ومصادر تمويلها للفحص والتدقيق. وتجمع تبرعات الأسابيع التضامنية مئات الآلاف من الدولارات، لا يعرف أوجه صرفها، الأمر الذي أثار الشكوك حول وجود اختلاسات وتجاوزات مالية. بل إن الاتهامات الأخيرة بين دول المنطقة بعضها للبعض الآخر في منتصف عام 2017، بدعم الإرهاب باتت تدفع نحو الحد من انخراط بعض دول المنطقة في عمليات دعم وتمويل الجماعات الجهادية في سوريا والعراق وليبيا وغيرها وفي إخضاع تحويلاتها النقدية إلى مراقبة أميريكية. كما في توقيع قطر على مذكرة تفاهم حول محاربة الإرهاب ومكافحة تمويله مع الولايات المتحدة الأميركية والتي جاءت رداً على اتهامها من الدول الثلاث الخليجية الأخرى: المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة والبحرين بدعم الإرهاب.

وتتناقل هذه المنظمات السياسية–الدينية الخبرات في تنظيم هذه الأسابيع، وكثيراً ما تطلب العون من مثيلاتها في المناطق الخليجية الأخرى، وقد مثلت الجمعيات/ المنظمات الإسلاموية الكويتية مصدر رفد للخبرة البشرية في المجالات التنظيمية والحركية على صعيدي حركتي "الإخوان المسلمون" والسلف، وكذلك على صعيد الجماعات الإسلاموية الشيعية.

الفصل الخامس

الجماعات الإسلاموية وقضايا التطرف والإرهاب

"الحرب على الإرهاب بحاجة إلى تقديم اعترافات شجاعة والقبول بمبدأ نقد الذات، حيث كان للعالم الحر دور في تغذية الإرهاب إبّان احتلال أفغانستان، فالدين كان الأداة التي تم بها شحن الهمم لإسقاط الشيوعية واليوم يتكرر المشهد ليصبح الدين السلاح الذي تقاتل به 'القاعدة' أعداءها".

علي الطراح

المقدمة

لقد تماهى الفعل الارهابي في العقود القليلة الماضية بشكل كبير مع أيديولوجيا الجماعات الإسلامية وتحديداً ارتبط هذا الفعل بالجماعات السلفية التي بات يطلق على بعضها السلفية الجهادية، وإن حاولت بعض فرق السلفية ذات الارتباط بالسلطات الرسمية أن تبعد نفسها عن فعلها الإرهابي. وهي جماعات قد وظفت من أطراف إقليمية ولربما دولية في دول مثل العراق وسوريا وليبيا ولربما الجزائر. وهو ذات السلاح الذي أشهرته الجماعات الإسلاموية ضد دولها في بعض دول الإقليم: مصر والجزائر والكويت والمملكة العربية السعودية. وهو سلاح سيستمر توظيفه ما دام هذا التشابك والتداخل قائماً بين الدين والسياسة وما دام توظيف الدولة له ضد معارضيها أو أعدائها في الداخل والخارج قائماً.

ونقصد بفعل الإرهاب: "استخدام العنف ضد الأفراد العزل من أجل تحقيق أهداف سياسية أو عسكرية أو عقائدية من الدولة أو المجتمع أو من فئة أو جماعة ما. وهو كفعل تحركه قيم وأيديولوجيا وعقيدة لا يضبطها أي قيود أو معايير قانونية أو أخلاقية أو دينية، وهو فعل يقوم على

العنف المسبب لقدر كبير من الألم الجسدي أو الموت والخسارة المادية بحق الأفراد والممتلكات وهو فعل بات وقوده فئات عمرية صغيرة يسهل إغوائها بعالم ما بعد الموت". وتخلق الأعمال الإرهابية حالة من الهلع والخوف عند الطرف المستهدف وترغمه على تقديم تنازلات اقتصادية أو سياسية. والعمل الإرهابي ليس صفة لصيقة بجماعة أو شعب أو ديانة أو مذهب ما. بل إنه فعل قد خبرته تقريباً كل المجتمعات والشعوب، ألم يمارس الخمير الحمر القتل والتدمير لسنوات بذات المنهجية التي مارست بها "داعش" القتل والتدمير. إن كلا الجماعتين تتميزان بكراهيتهما للحياة، من هنا يصبح أمر تدمير الآثار الثقافية لا يقتصر على القتل والذبح وتحطيم الأجساد بل يمتد إلى إتلاف التماثيل والهياكل والكتب، ليبدؤوا بعدها من الصفر. وكما قال الكاتب الفرنسي المتخصص في الجماعات الإسلاموية أوليفييه روا: "أمح كل أثر للماضي وابدأ من الصفر، هذا هو المشروع المشترك، كما يعتقد، بين الخمير الحمر ومليشيات 'داعش'"[93]. بل إنه يذهب إلى القول إن التطرف لا يمكن عزوه إلى دين أو عرق أو أمة، رغم أننا قد عشنا خلال أربعة عقود ماضية عنفاً وإرهاباً قادته جماعات إسلاموية. وهي مسألة قادت بالتالي إلى حالة أقرب إلى ما يسميه "أسلمة التطرف"،[94] بمعنى أن التطرف قد تكون له بذور اجتماعية وأخرى اقتصادية وعقائدية، إلا أنه مع ذلك لا يجعل من أي دين أو أمة أن تكون متطرفة.

93 أوليفييه روا، **الجهاد والموت**، دار الساقي، بيروت، 2017.

94 المصدر السابق نفسه.

1– الإرهاب: نتاج إخفاقات اقتصادية وسياسية

تتصف الجماعات الإرهابية بقدرة تنظيمية عالية تنعكس في دقة أدائها السياسي المتسم بالعنف. وهي كظاهرة تبرز في المنعطفات التاريخية والإخفاقات السياسية والاقتصادية والفكرية التي تمر بها المجتمعات. ألم يكن هناك جماعات سياسية متطرفة في اليابان وألمانيا وإيطاليا حتى نهاية سبعينيات ومطلع ثمانينيات القرن الماضي. وهي جماعات جاءت كنتيجة لحالة الفوضى التي خلقتها الحرب العالمية الثانية في المجتمعات الأوروبية. ورغم أن البعض يعتقد أن ظاهرة بروز الإرهاب في المنطقة قد تزامنت مع عمليات الشحن والصراع الأيديولوجي والسياسي خلال العقود السابقة. إلا أنها في واقع أمرها إن هي إلا نتيجة لأخفاقات المجتمع العربي اقتصادياً وسياسياً وفكرياً وهو إخفاق قاد إلى حالة التيه والفوضى التي يعيشها المجتمع العربي منذ أكثر من أربعة عقود.

والإرهاب كأداة وظّفته القوى السياسية التي كانت سائدة في المنطقة خلال المرحلة المنصرمة. بل إنه كان نهجاً سياسياً تبنتّه القوى القومية واليسارية سابقاً وقد أصبح الآن وخلال العقود الثلاثة أو أكثر الماضية لصيقاً بالقوى الإسلاموية، وتحديداً السلفية–الجهادية. لا أنه كفعل قد وظفته بعض القوى والمليشيات الشيعية في العراق ضد مختلفيه من الشيعة كما هي قد وظفته ضد السنة وتحديداً خلال الفوضى التي جاءت على العراق أثناء السنوات الأولى من الغزو الأميركي. لقد مثل العنف أداة نضالية مهمة في أيديولوجيا القوى القومية وبعض اليسارية وحركة "الإخوان المسلمون"، في صراعها مع الدولة العربية والقوى السياسية الأخرى قبل تحولاتها الفكرية الأخيرة، كما أنه كأداة قد وظفته قوى الإسلام السياسي الشيعي في العراق ولبنان والخليج، كما وظفته من قبل القوى اليسارية في صراعها مع الدولة كما هو في صراعها مع "الإمبريالية العالمية".

لقد مثلت الثورة الإيرانية منهلاً مهماً للشحن السياسي والتشكيل الأيديولوجي لجماعات الإسلام السياسي الشيعي في الخليج والمنطقة العربية، وهذا الأمر قاد إلى تحوّلات في نظرة هذه القوى لذاتها وفي علاقتها بالدولة والقوى السياسية الأخرى. وكذلك قاد إلى تحولات مهمة في النظرة إلى أدوات مواجهة الآخر: الدولة والغرب والولايات المتحدة الأميركية التي برزت منذ ذلك الوقت كشيطان أكبر. لقد تجسد تبنّي أيديولوجية العنف لدى هذه القوى في اختطاف الطائرات وقتل الرهائن ومحاولة الاعتداء على حياة أمير دولة الكويت السابق الشيخ جابر الأحمد الجابر، وتفجير بعض الممتلكات العامة الخاصة بالدولة ومؤسساتها، وبروز ظاهرة العمليات الاستشهادية في الجنوب اللبناني، التي أصبحت وخصوصاً بعد تحرير الجنوب نموذجاً لعمليات مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين ثم انتقلت بعد ذلك للجماعات السلفية ولكن ضد المختلف الديني أو السياسي أو المذهبي، وهو نهج قد تبنته الجماعات السلفية بشكلٍ واسع وبشكل يقصد منه إيقاع قدر أوسع وأكبر من الألم والأذى ليس في الأطراف التي يتقاتلون معها فحسب ولكن في عامة الناس. فجاءت هذه العمليات لتحصد الأبرياء والمدنيين العراقيين والسوريين والباكستانيين والليبيين والمصريين والأفغان والأوروبيين وغيرهم. أي أنه كفعل عنيف يختار الأهداف السهلة من بين المدنيين أو من الممتلكات الحكومية ذات النفع العام. كما أنه يتفنن في ممارسة هذا العنف علناً؛ كقطع الرؤوس أو الحرق أو الرمي من أعلى المباني الشاهقة وفي تفجير الفخاخ في أوساط الناس وفي أماكن تجمعاتهم وفي وسائل نقلهم وغيرها. إنها عمليات لا تفرق بين مسجد وكنيسة وطفل وشيخ وشاب أو بين رجل وامرأة وبين عسكري ومدني. بل إنه كتنظيم أول من ابتدع فكرة توظيف النساء والأطفال كفخاخ لتفجير الناس، كما أنه قد وظف الناس عامة في عملياته العسكرية في العراق وسوريا. ويطرح

أوليفييه روا مسألة في غاية الأهمية من حيث إن العمليات الانتحارية عند الأول، تدخل في إطار عمليات ذات طابع عسكري، فيما يحافظ "العمل الإرهابي" في الخارج على الصورة التقليدية القائمة على زراعة متفجرات في مراكز "للعدو"، دون أن يعرض الزارع نفسه للقتل[95]. إلا هذه الصورة التقليدية قد تغيرت كثيراً، إذ بات الزارع نفسه انتحارياً في داخل دول الصراع العربية وفي منطقة الشرق الأوسط وأوروبا. إذ إن العمليات الأخيرة التي جرت في بعض الدول الأوربية في لندن 2005 ومدينة مانشستر 2017 وحتى الهجمات التي تمت في باريس 2016 وبروكسل 2016 وغيرها يعرف المشترك فيها بأنها عمليات قد يفقد الفاعل حتفه فيها، وهي في جوهرها لا تختلف في بعض أبعادها عن تلك التي تجري في المنطقة العربية. بل يمكن القول إنه قد تشترك أسرة كاملة في عمليات انتحارية متعددة كما في العمليات الانتحارية التي جرت في أندونيسيا في شهر أيار/ مايو 2018. كما أن منفذيها ليسوا بالضرورة من جماعات العوز الاقتصادي وإنما بعضهم قد يكون من طبقات وسطى وبعض العليا كما حدث لبعض منفذي العمليات الانتحارية في فندق وكنائس سريلانكا، في نيسان/ أبريل 2019، الأمر الذي يطرح تساؤلات حول أن الانخراط في العمليات الانتحارية للجماعات الإرهابية ليس نابعاً بالضرورة من قهر طبقي وإنما هي في بعضها قناعات أيديولوجية تصيب الأفراد.

95 أوليفييه روا، مصدر سابق، ص 32.

2– السلفية الجهادية في جيلها الثالث

وتعتبر "داعش" الجيل الثالث من السلفية الجهادية والتي اختلفت عن سابقاتها من الحركات السلفية من حيث إدماج النساء والاطفال في عملياتها العسكرية كمجاهدات إنتحاريات أو كنساء للمتعة الجنسية وفق التخريجات التي قالت بها مقولة "جهاد النكاح". وهي بخلاف الحركات القاعدية الأخرى قد استقطبت فتيات من مجتمعات عربية وإسلامية اخرى خبرت قدر من الحداثة الغربية بشكل كبير كتونس والمغرب وتركيا. واعتقد إننا أمام ظاهرة جديدة للمدرسة السلفية، ففي الوقت الذي بدت ممارسات جماعات "القاعدة" و"طالبان" في أفغانستان تحمل قدراً من المحافظة والحرص على النساء وإبعادهم عن معارك القتال، بدت ممارسات "الدولة الإسلامية" والفصائل الأخرى المقاتلة في العراق وسوريا متجاوزة كل ذلك، وهي بذلك تكسر كل القيود التي فرضتها المدرسة السلفية التقليدية في القتال.

من ناحية أخرى، إن البروز المنظم للأجنحة الراديكالية لقوى الإسلام السياسي الشيعي، قد عقّد طبيعة العلاقة التي ربطت بين مؤسسات الحكم في الخليج ومواطنيها من الشيعة، خلال الثلاثة عقود الأخيرة، أي منذ سقوط نظام الشاه في إيران حتى الآن. وقد احتاجت بعض قوى الإسلام السياسي الشيعي إلى عقدين أو أكثر حتى يعقلن قسم منها خطابه السياسي، ويستبدل في علاقته بالآخر منطق المواجهة بمنطق الحوار والتواصل السلمي مع المختلف السياسي.

وفي المقابل، الأحداث التي عاشتها أفغانستان ونضال القوى الإسلامية قادت بدورها لبروز التيارات الراديكالية والتكفيرية. وبينما كانت بدايات بروز العنف في علاقته بالمجتمع والدولة نموذجها الواضح ممثلاً في مصر والجزائر، فإن الأحداث التي ضربت منطقة الخليج العربي والعراق ليس فقط منذ سقوط النظام العراقي السابق، وإنما منذ بداية الحرب العراقية–الإيرانية مروراً بالاحتلال العراقي للكويت والسنوات الثلاث عشرة من الحصار الدولي على العراق إلى السقوط المدوي لنظام صدام حسين، قد مثلت سياقاً تفاعلت فيه هذه المتغيرات شكلت الحالة التي عليها العراق اليوم. وأصبح العراق أو القوى الإسلامية السنية في "مناهضتها" للاحتلال الأميركي، وضد المختلف المذهبي النموذج الذي يحتذى به لقوى الإسلام السياسي السنّي. بل إن التآلف القائم بين القوى البعثية والجماعات السلفية الجهادية أو التكفيرية أو بالأحرى التآلف الذي شكلته أيديولوجيا وفكر السلفية التكفيرية والأيديولوجية البعثية الجديدة، قد أصبح وقود أطروحات ما سمي مقارعة الاحتلال والحرب على "الإمبريالية الأميركية". لقد بات واضحاً الآن بأن خطاب القوى الإسلامية الراديكالية في العراق وسوريا يمثل أحد أهم النماذج التي تتأثر بها بعض أجنحة الإسلام السياسي السنّي. إذ أضحت بطولات عناصرها وصمود بعضها الآخر من أهم علامات التعبئة الجديدة في صفوف أعضائها من الرتب جميعها. ألم يكن ما سمي بطولات المجاهدين الأفغان أحد أهم عناصر الخطاب التعبوي للإسلام السياسي في المنطقة العربية في المرحلة السابقة للتسعينيات، والتي يدخل بعضها في إطار الخرافة والخيال؟

أعتقد أن الوضع الداخلي غير المستقر في العراق، وارتباط بعض التنظيمات الإسلاموية الخليجية بمسألة دعم "الجهاد" في العراق، إضافة إلى خوف دول عربية من الشكل الذي بات عليه النظام الجديد في العراق، كلها أمور شكّلت الحالة العراقية الجديدة. كما تمثّل كذلك المتغيرات الفاعلة في التشكّل الداخلي الجديد لمنظمات الإسلام السياسي الخليجية، ليس من حيث مواقفها السياسية المعلنة وإنما من حيث بروز ثقافة سياسية جديدة مناهضة لأنظمة الحكم القائمة في الخليج في أوساط كوادرها من الصفين الثاني والثالث. بل إن هذه الكوادر بدت قادرة على أن تقيس على فتاوى رموز

"الاعتدال" الإسلامي، التي تبيح قتل المدنيين العراقيين والسوريين والليبيين وغيرهم، بذريعة التعامل مع المحتل أو النظام المهيمن لتمتد للمكونات العراقية والسورية الأخرى. فالعمليات الإرهابية في السعودية والكويت، التي قادتها السلفية المتطرفة جاءت مبنية على تلك الفتاوى، وأن امتناع رموز الاعتدال عن إدانة مثل هذه الأعمال لا يعفيها من حقيقة أنها قد تمثل أحد مصادر التحريض والتعبئة ضد الآخر الغربي والمختلف المذهبي في المنطقة. وبدت بعض الجماعات والتجمعات الإسلاموية أحد أهم مصادر التمويل والدعم اللوجستي للتحالف الجديد في العراق والذي يقود المقاومة العراقية وتحالف القوى الجهادية في سوريا، وتحديداً تلك القوى التي تنفّذ عمليات الخطف والقتل العشوائي وتدمير البنية الأساسية للمجتمع، بل إنها القوى التي قادت تدمير المجتمع السوري في مراكزه الحضرية.

بكلام آخر، إن المراقب لمواقف قوى الإسلام السياسي في الخليج، يلاحظ تحولاً في طبيعة الجماعات الإسلامية وعلاقتها بمؤسسات الحكم في الخليج. فاتجاهات هذه الجماعات الجديدة ربما يكون في طور التحول من حالة التحالف مع مؤسسات الحكم إلى العمل على مناهضتها، بالإضافة إلى أن بعضها على الأقل أو تلك الجماعات المنفلتة من تحت عباءتها، يدعو علناً للإطاحة بالأوضاع القائمة، وما العمليات الإرهابية التي قامت بها هذه الجماعات في المملكة العربية السعودية والكويت وغيرها من دول الخليج، إلا تعبير عن تحولات المواقف في واقعها العملي.

ولربما ترسم بعض لقطات "يوتيوب" للتكفيريين الخليجيين في سوريا والعراق وليبيا المواقف التي باتت تتخذها الأجيال الجديدة من الجماعات السلفية/ الوهابية ضد أنظمة الحكم في الخليج ومكوناتها الدينية الآخرى. ألم يقل أبو بكر البغدادي أن دولة الخلاقة عنده تمتد من الشام حتى بلاد الجزيزة العربية.

3– ضبابية الموقف من الإرهاب

وترسم حالة تلكؤ قوى الإسلام السياسي في المنطقة العربية والخليج العربي عن إدانة الأعمال الإرهابية في العراق وسوريا، وامتناع بعضها الآخر عن إدانة الأعمال الإرهابية في بريطانيا ومصر وتركيا والمغرب وبنغلادش وإسبانيا وغيرها، أو تبني بعضها الآخر نمط الإدانات المبررة للعمل الإرهابي السائدة في خطاب الجماعات السياسية العربية الغارقة في الأيديولوجيا، وسرعتها في إدانة الأعمال الإرهابية بعض الأصعدة المحلية والإقليمية والعربية، لتجنّب اللوم الرسمي لها،

صورة حية لضعف قدرة الكثير من قوى الإسلام السياسي بضفتيه: السنية والشيعية، والكثير من القوى السياسية العربية التقليدية، على التحرك في الإطار الإنساني الأرحب بعيداً عن انحيازاتها ونوازعها الأيديولوجية والمذهبية ولربما الإثنية. وليس خافياً على أحد أن ازدواجية المواقف المعلنة والمستترة لهذه القوى، تجعل منها قوى غير قادرة على أن تكون أكثر إنسانية وعقلانية في مواقفها السياسية بل قوى غير قادرة على إحداث التحولات الفكرية والسياسية المطلوبة في خطابها وبنائها الأيديولوجي. وتمثّل حالة الموقف المتطرف لدى بعض قوى اليسار القومي في المنطقة العربية من الحالة العراقية المعاصرة، كما هي مواقفها من الآخر، تأكيداً لافتقارها إلى هذه القدرة.

وتسود في أوساط القوى الإسلامية المتأدلجة، ونتيجة لازدواجية الدور والموقف ولربما الممارسة، حالة من حالات الخوف من إعلان حالة الاعتدال في مواقفها المعلنة من بعض القضايا، أو في إدانة ممارسات بعض قوى الإسلام السياسي المتطرف، وتحديداً أعمالها الإرهابية. بل إن بعض هذه القيادات والقوى في عموم مواقفها، يُقاد ويجارى بركوب موجات من الشحن والتطرف تحت إلحاح أطروحات مثل صلابة الموقف ووحدة الجماعة. بمعنى آخر أنه قد يتجه بعض قوى الإسلام السياسي، من "الإخوان المسلمون" أو السلف أو جماعات الإسلام السياسي الشيعي، إلى إدانة أعمال إرهابية تقع في إطارها الإقليمي من غير أن يكون لها أي علاقة بها، ولا ينتمي منفذّوها إلى أطرها السياسية أو المذهبية، وتمتنع عن إدانتها إذا ما كان الأمر خلاف ذلك. ويمثل موقف هذه القوى من العمليات الانتحارية في العراق وسوريا والمملكة العربية السعودية والكويت وما تلاه من أعمال هدم وقتل على أيدي الجماعات التكفيرية، الانتقائية في الإدانة طبيعة الثقافة السياسية السائدة في أوساط هذه القوى وتنظيماتها المختلفة[96].

96 باقر النجار، "الطائفة والمواطنة والإسلام السياسي في البحرين"، مجلة **حوار العرب**، كانون الثاني/ يناير، 2006.

إن إحدى المعضلات التي تواجه جماعات الإسلام السياسي في الخليج، تكمن في إدانة قياداتها العلنية بعض الأعمال الإرهابية في الخليج وفي أمكنة أخرى من العالم العربي وامتناعها عن إدانة هذه الأعمال إذا ما وقعت على المختلف الديني. وأعتقد أن إحدى أهم الإشكاليات التي وقعت فيها تلك الجماعات هي أن دعوتها لدعم "الجهاد" ضد المحتل الأميركي في العراق عدا جمعها التبرعات وتسهيل إرسال "المجاهدين" الخليجيين إلى العراق وسوريا وإيجاد المبررات الشرعية للأعمال الإرهابية، قد انعكست سلباً على الداخل الخليجي. فشرعنة الأعمال الإرهابية والقتل في العراق وسوريا وليبيا واعتبارها "عمليات جهادية" قد قيست عليها عند بعضهم الأعمال الإرهابية

في مواقع أخرى خارج العراق وسوريا، وبناء على ذلك تم تبرير الأعمال الإرهابية في الداخل الخليجي: المملكة العربية السعودية والكويت. إننا بحاجة إلى قدر من التحول والجرأة في تجاوز مواقف واتجاهات وأعمال لم تجلب لنا إلا الدمار والتهميش. إن المعضلة الحقيقية هي أننا لم نبرح نمط الثقافة السياسية التي تشكلنا وفق أطرها منذ عصر النهوض العربي ضد الاستعمار قبل أكثر من ستين عاماً حتى الآن، رغم أنها حقبة تجاوز عمرها نصف قرن، وقد تغيرت فيها أحوال العالم وثقافته والآليات التي تحكم إيقاعاته. فالأطروحات الدغماتية والتعبوية ذات النزوع إلى العنف الذي كانت عليه غالبية فصائل اليسار العربي وبعض الجماعات القومية، قد انتقلت إلى قوى الإسلام السياسي العربي الجديدة. أي أنه في الوقت الذي بدت القوى السياسية العربية بما فيها تلك القوى الإسلامية كحزبي "الدعوة" و"الإخوان المسلمون"، أكثر نزوعاً نحو تبنّي أساليب المقاومة والعمل السياسي السلمي، نزعت القوى الجديدة من الجماعات الإسلامية إلى توظيف العنف وأساليبه لتحقيق أهدافها المعلنة والمستترة. أضف أنها بدت أكثر، وتحديداً السلفية الجهادية، ضيقاً بالآخر السياسي والديني. ويبدو أننا قد بقينا كما كنا قبل أكثر من ستين عاماً لم نبارح أنماطاً من الثقافة والعمل السياسي تجاوزها العالم والزمن، فإنها بقيت لها الغلبة فينا.

إن جزءاً من استمرارية أعمال العنف والإرهاب ضد المختلف السياسي والديني قد يعود إلى البناء الأيديولوجي والفكري لهذه الجماعات لكنه كذلك يعود إلى أن مثل هذه الأعمال تغذّيها بيئة ثقافية محيطة تحتضن في بعضها مثل هذا العمل وتدعمه كما يعود إلى دعم قد تتلقاه هذه الجماعات، وإن كان بصورة غير مباشرة من أنظمة وسياقات سياسية في الإقليم والعالم، وباتت هذه القوى في بعضها رأس حربة وأداة في محاربة المختلف من الجماعات والدول.

الفصل السادس

التنظيمات الإسلاموية:
في توظيف الدين للسياسة

"لأن الشكل المهيمن (الدين) في عصرنا يبقى شكلاً مؤدلجاً ولأن الدين بطبيعته يشمل جميع نواحي الحياة، فإن محاولة لتحقيقه كنظام سياسي ستحوله إلى نظام شمولي".

داريوش شايغان

المقدمة

ما يجب قوله هنا أن المنظمات الدينية لا تتساوى من حيث القوة والفاعلية والدور الاجتماعي، كما أن المضامين السياسية والاجتماعية في خطابها الديني هي الأخرى لا تتماثل، فبعضها وجد الخلاص في التعبد المطلق، قاطعاً علاقته مع الفضاء الاجتماعي–الثقافي المحيط به، في حين وجد بعضها الآخر ما يحمله الزمن من تراكمات وخبرات ضرورية. مع أنها– أي الخبرات والتراكمات– نتاج البلاد العلمانية "الكافرة" و"غير المؤمنة". وبعضها الآخر وجد ما حوله غريباً كغرابة أهل الكهف عن العالم الذي انتقلوا إليه بعد "الصحوة". وهي بذلك إما أن تعمل من خلال ما هو قائم، وحتى يتم لها ذلك لا بد من أن تحيط نفسها بسياج بشري محلي يكون في صدارة عمل هذه المنظمات أو على الأقل ضمن واجهاتها الرسمية، وهي في الوقت نفسه تمثل جزءاً من النخبة المحلية الاقتصادية والسياسية. فالكثير من الشخصيات التجارية المعروفة في دولة الإمارات العربية المتحدة سابقاً والبحرين والكويت وفي مناطق أخرى من الخليج العربي، تتصدر قيادة العمل في هذه المنظمات. أضف أنها تضم في قيادتها رموزاً من المؤسسات الرسمية وبعض الشخصيات الدينية ذات العلاقة الوثيقة بمؤسسات الدولة. وقد استعانت منظمات إسلاموية عدة في بدء أمرها بنفر ليس

بقليل من قادة الحركة الإسلاموية في البلاد العربية، وبالتحديد في مصر وسوريا والأردن والعراق وبعد ذلك من تونس والجزائر والمغرب، حيث مثّلت هذه القيادات الفكرية منبع الخبرة الأيديولوجية والتنظيمية لبعض الجمعيات والتنظيمات الدينية في الخليج العربي، علماً أن علاقاتها كثيراً ما تمتد لتبني جسوراً مع الجمعيات والتنظيمات المماثلة في البلاد العربية والإسلامية، أو تخضع لسلطة التنظيم أو القيادة العربية أو العالمية الموحدة، كما هي الحال في خضوع جمعيات "الإصلاح" وقيادة حركة "الإخوان المسلمون" في الكويت والبحرين والإمارات والمملكة العربية السعودية لقيادة التنظيم الدولي لـ"الإخوان المسلمون"، وهو الأمر الذي لم تفصح عنه قيادات هذه التجمعات إلا بعد اختلافها مع قيادة التنظيم الموحد أثناء حرب الخليج الثانية (1990–1991)، كما تمثل في خلاف قيادة حركة "الإخوان المسلمون" مع جمعيتي "الإصلاح" الإماراتية والكويتية، بسبب موقفها المساند للنظام العراقي السابق في احتلاله للكويت. كذلك ترتبط المنظمات الدينية في ما بينها بعلاقات مميزة على مستوى المنطقة، وكثيراً ما تقام هذه العلاقة في إطار الجمعيات التي ترتبط بتوجهات أيديولوجية وسياسية متطابقة، كارتباط جمعيات السلفيين في البحرين والكويت والمملكة العربية السعودية والإمارات بعضها ببعض، وقس الأمر نفسه على تجمّعات حركة "الإخوان المسلمون" والشيعة وفي علاقة "جمعية الوفاق الوطني" الإسلامية البحرينية سابقاً مع "جمعية الثقافة الاجتماعية" في الكويت، وتلاقي الجماعات الشيرازية في البحرين مع شيرازيي الكويت والمملكة العربية السعودية وغيرهما. ولم تتسع هذه العلاقة لتشمل كل الفصائل الدينية والمذهبية المختلفة، وقد أخفقت محاولات بعض القيادات السياسية والدينية في البحرين والكويت في لملمة شمل صفوف الجمعيات السنية مع مثيلاتها الشيعية لتبني بعض المواقف السياسية الموحدة. ففي حين خرجت جمعيات الإسلام السياسي السنية من تحالف القوى المعارضة في البحرين، ودخلته جماعات الإسلام السياسي الشيعي التي رفدته بمزيد من القوة وهي قوة أخافت النظام من ناحية وأعطت هذا التحالف بفعل كثرتها العددية بعداً قيل إنه طائفي كما وإضافة إليه مزيد من الدغماتية والشعبوية بل والشعارات الدينية.

1– تأثيرات المنظمات الأم

ومع أن المنظمات السياسية– الدينية السنيّة والشيعية، قد مثّلت في مسيرتها امتداداً فكرياً للحركات والتجمعات الإسلامية–الدينية في العالم العربي، فإن ذينك الشقّين قد اختلفا في المكوّن الأيديولوجي

والمعرفي لهما[97]. ففي حين يشكل المكون الأيديولوجي دافعاً نحو تحريك المجتمع السياسي في الوضع الشيعي يكون المكون المعرفي/ الثقافي منعزلاً عن الوضع والسياق السياسي العام، فإن الأمر يبدو بخلاف ذلك في حالة المنظمات الإسلامية السنيّة، إذ يشكل المكون الأيديولوجي، وتحديداً في الحالة السلفية أكثر منه في الحالة الإخوانية (نسبة لحركة "الإخوان المسلمون") عنصراً مجمداً وداعياً لثبات المجتمع السياسي في حين يشكّل المكون المعرفي حالة مفارقة للمكّون الأيديولوجي[98].

97 مفيد الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي**، 1938–1971، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 264.

98 عباس ميرزا المرشد، مصدر سابق، ص 133.

وبالعودة إلى قيادات هذه المنظمات الدينية السياسية نجد أن بعضها يحمل آراء غير متسقة، وأحياناً متناقضة تجاه السياسيات المحلية والخارجية لحكومات المنطقة[99] فهي– أي القيادات التقليدية– وبحكم موقعها الوظيفي المتقدم أو دورها الاقتصادي المرتبط بمؤسسة الدولة، وتعاطفها مع بعض مواقف هذه الجمعيات، تشعر بالحرج من مواقف أو دعوات تلك الجمعيات المتطرفة، ويعلق أحد المسؤولين في منطقة الخليج العربي على ذلك بالقول "رغم تعاطفي مع مواقف الجمعيات الدينية/ السياسية، أجد بحكم منصبي الرسمي، بعض الإحراج في تأييد مواقفها نتيجة تشددها أحياناً وتطرفها وعدم انسجامها مع المواقف الرسمية[100].

99 عبد الخالق عبد الله، "التعددية السياسية في الخليج العربي"، مجلة **الأفق العربي**، العدد التاسع، 1987، ص 244.

100 مقابلة مع أحد المسؤولين عن المنظمات الأهلية في الخليج العربي آثر عدم ذكر اسمه وبلده.

2– العلاقة مع الشارع

إن منظمات الإسلام السياسي، رغم اشتراكها في الكثير من السمات والأنشطة مع المنظمات الأهلية الأخرى من جمعيات خيرية ونسائية ومهنية، إلا أنها وبفعل تداخل لغة خطابها مع الشارع العام، فإن لها القدرة على تلمس بعض المشكلات الحياتية للناس وتقديم بعض الحلول المباشرة لها، وهي بذلك قد مثّلت البديل القادر على الحل في حين عجز الآخرون عن ذلك. فهذه الجمعيات أصبحت أهم منظمات المجتمع المدني القادرة على الوصول إلى القطاعات السكانية الأقل حظاً من الناحيتين المعيشية والاقتصادية، والأكثر عدداً وربما قدرة على الضغط وعلى التحريض والتعبئة. وعلق أحد المراقبين للعمل الأهلي في الكويت على تضحيات أعضاء جمعية "بيادر السلام" النسائية الإسلامية كالآتي:

إن التزامهم بالمشاركة في بعض أنشطتنا وإنجاز هذا النشاط بالصورة الكاملة لهو لافت للنظر، إنهم يعملون مثل خلية النحل"[101].

101 مقابلة مع أحد العاملين في مجال العمل الأهلي في الكويت، 1989.

ومع ذلك فإن وجه الاختلاف بين المؤسسات الأهلية في الخمسينيات والستينيات والمنظمات الإسلاموية السياسية، يتمثّل في علاقتها بمؤسسة الدولة. ففي حين اعتبرت الأولى وخصوصاً من جانب الإدارة البريطانية، امتداداً للحكم الناصري في مصر، فقد بدت الأخرى وخصوصاً في الحقبتين السبعينية والثمانينية من القرن العشرين، وكأنها ذات وظيفة أساسية تقوم بها في عملية الضبط الاجتماعي والسياسي المحلي. فهي، رغم ما قد يثار حولها من مخاوف أو توجس، تؤدّي دوراً في إعادة إنتاج التكوين الاجتماعي–الاقتصادي القائم. من هنا، فإن علاقة الدولة بالجماعات الإسلامية تتأرجّح ما بين انخفاض المضامين والعناصر السياسية أو ارتفاعها في خطابها الديني وفق الحاجة، وكذلك فهم الدولة لهذا الدور في إطار توازنات نسيج المجتمع الداخلي وارتباطاته الخارجية. فالجماعات الإسلاموية، أو بعض رموزها على غرار الدولة الخليجية، قد احتفظت بعلاقات يشوبها قدر من الود المتبادل رغم الحملة الشرسة التي تتعرض لها عدد من جماعاتها الإسلاموية المتشددة من جانب الدولة خلال السنوات الماضية التي تلت أحداث 11 أيلول/ سبتمبر وإطاحة نظام "طالبان" واحتلال العراق. بل إن هذه الحملة قد اشتدت في المدة الأخيرة، مع شعار الحملة على الإرهاب، وانقسام مواقف دول الخليج من جماعة "الإخوان المسلمون" والعلاقة مع إيران، في النصف الثاني من عام 2017، وهو تصدع سيعيد دون شك الشكل الذي سيرسو عليه أو تنتهي به تشكيلة "مجلس التعاون" والذي بفعل أزمته هذه وانقسام دوله في الموقف من قطر، فإن مزيد من الارتباك وانعدام الثقة ستضعف من قدرة منظمة المجلس على فرض سياساته أو تبني سياسات موحدة من الأحداث العربية والعالمية. وهي مشكلة لن تعيد المجلس بصيغته الحالية إلى سابق عهده من ناحية، كما أن شرخاً يبدو عميقاً قد أصاب دوله بالمنظمات الإسلاموية وتحديداً "الإخوان" ولربما الجماعات الإسلاموية الشيعية.

بتعبير آخر، إن بعض المنظات الدينية تمثّل امتداداً للجمعيات التقليدية في علاقتها بمؤسسة الدولة. فقدرتها، أو قدرة قياداتها على ضبط أتباعها، وعلى شق المواقف الخاصة بالمعارضة، تمثل أحد "الأذرع" المهمة في علاقة الدولة بالمجتمع. فالقوى والتنظيمات الدينية قد تدخل في تحالفات مع القوى السياسية المختلفة معها أيديولوجياً وسياسياً، لكن هذا التحالف لا يصمد كثيراً أمام الضغوط التي تمارسها الدولة عليها أو بإيحاء منها. أو أنها في عقدها هذه التحالفات تلعب دوراً

مقرراً سلفاً لها، وقد لا يقوى دورها على تجاوز الضغوط الرسمية أو قواعدها الشعبية الواسعة. فالجماعات الإسلاموية السنيّة رغم الحملة الرسمية الشرسة التي تقودها بعض السلطات المحلية في أوساط مريديها وأتباعها منذ أحداث أيلول/ سبتمبر 2001، ما زالت تحتفظ بقدر من الدعم المتبادل وتحديداً الدعم الذي يتلقّاه بعض قادتها من رموز المؤسسة الرسمية. وهو دعم يحمل الكثير من العطايا المادية من ناحية، والمحافظة على كياناتها من الحل، أو المحافظة على أتباعها من المطاردة الأمنية أو المضايقة المعيشية من ناحية أخرى.

حتى في ظل المضايقة التي جاءت على جماعة "الإخوان" عام 2016 وإدراجها ضمن قائمة الإرهاب الخاصة بها، حافظت بعض دول المنطقة على علاقة مع الجماعة بعيداً عن المعلن من السياسات، لكن بعض الدول استمرت في علاقة مع الجماعة السلفية التي اتهم بعضها بالإرهاب لكونها تلعب أدواراً وظيفية في الداخل ولربما الخارج.

3- معضلة العلاقة مع الدولة

ومع ذلك، فإن دول المنطقة وحكوماتها تشعر بشيء من الأمان للقوى الإسلاموية، وتحديداً "الإخوان المسلمون" والسلف وبعض فصائل الإسلام السياسي الشيعي. أي أنها بدت، في مواقع مختلفة، وكأنها أكثر استعداداً للعمل مع هذه القوى بل أدخلتها ضمن دوائر صناعة القرار في مؤسسات الدولة. لكن حال الأمان هذا الذي تشعر به مؤسسة الدولة في علاقتها مع القوى الإسلاموية ليست من غير حدود. فالجماعات الإسلامية تعاود الكرة مرة تلو الأخرى لتأكيد هدفها في إقامة الدولة الإسلامية أو أسلمة المجتمع بالإكراه أحياناً، كما يفضّل بعض فصائل جماعات السلف والمتشددين من الشيعة، أو بالترغيب أحياناً أخرى كما تفضل فصائل حركة "الإخوان المسلمون" وبعض فصائل "حزب الدعوة" الشيعي إلا أنهم جميعاً لم يتخلوا بعد عن فكرة إقامة الدولة الإسلامية أو أسلمة الدولة القائمة ولو أرجأت لأسباب تكتيكية. إذ يعلق الشيخ القرضاوي على إقامة "الدولة الإسلامية في العراق وبلاد الشام" بالقول:

> إن إعلان قيام "الدولة الإسلامية" هو باطل وأن مجرد إعلان جماعة الخلافة ليس كافياً لإقامة الخليفة. وأن الخلافة التي يمكن أن تقوم في هذا العصر يمكن أن تكون من خلال عدد من الدول التي تحكمها الشريعة من قبل حكام وشعوب يرغبون بذلك"[102].

102 www.dw.com/ar/

وكما يتضح من كلام الشيخ القرضاوي أن فكرة دولة الخلافة هي ضمن أهداف الجماعات الإسلاموية البعيدة المدى، وقد لا يعدلون عن تحقيق ذلك، إلا إذا تبدلت أحوالهم وساروا إلى أفول كما سبق أن أفلت القوى القومية واليسارية الأخرى أو أن تخضع هي ذاتها لتحولات فكرية وأيديولوجيا أساسية. بمعنى قبولها بمسألة مدنية المجتمع وعلمانية الدولة. وهي آفاق لم تصل إليها بعد الجماعات الإسلاموية، وكما تقول هبة رؤوف هو "سعيهم من دون تبصر لإعادة التأسيس للرابطة السياسية الإسلامية على قاعدة الدولة الحديثة التي تقوم على مصادرة وتقويض مفهوم الجماعة والأمة والناس".[103]

103 هبة رؤوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين**، بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2015، ص 72.

بمعنى آخر: ترى جماعات الإسلام السياسي عامة أن قيام الدولة الإسلامية فرض على كل المسلمين، وأن تحقيقها يتطلب توظيف كل السبل والأدوات بما فيها القوة والعنف، وأن المسلمين مأمورون برفع كافة الحواجز لتحقيق نشأتها.[104]

104 سعيد بنسعيد العلوي، مصدر سابق، ص 43-49.

4– الإسلامويون مع تديين الدولة

إن مشاريع تديين السلطة في الخليج والمنطقة العربية على أيدي جماعات الإسلام السياسي "التقسيطي"، أي بالتقسيط، تأخذ لديها بعداً زمنياً واسعاً، عدا أنها تأتي عبر طرائق متعددة. فالتعليم هو أحد أهم هذه الآليات وهو القطاع الذي استطاعت هذه القوى اختراقه من حيث مضامينه التعليمية وعناصره البشرية، وليس سراً القول إن جل كوادر المؤسسات التعليمية في الخليج ذات ارتباط علائقي بالجماعات الإسلاموية، كذلك تأتي تلك المشاريع عبر القوانين والمراسيم واقتراحات تُطرح في البرلمان وعبر وسائل الاعلام المختلفة وعبر توظيف وسائل الاتصال الاجتماعي الجديدة كأداة ضغط فاعلة في تحقيق بعض مراميها، وهي تفتح الطريق في غالبيتها في الإطار الزمني المتوسط والبعيد، إلى إقامة شكل من أشكال الدولة الدينية أو على الأقل أسلمتها تدريجياً. وتتم تلك المشاريع أيضاً عبر البرامج الدينية الكثيفة المقدمة من خلال المحطات التلفزيونية والإذاعية والصحف، وسيطرة هذه القوى على بعض مؤسسات الدولة، ولا بد من القول إن هذه البرامج الدينية، كالبرنامج الذي كان يقدمه الشيخ القرضاوي من خلال قناة "الجزيرة"، كما هي المحطات التلفزيونية الدينية والتي ينطلق بعضها من بعض المنصات في المنطقة كان له تأثيراً كبيراً على هذه التجمعات

وأفرادها كما هي المنطقة العربية من حيث درجة التدين من ناحية وبث حالة من الاستقطاب المذهبي من ناحية أخرى. ويعتقد البعض أن هذه القوى قد استطاعت أن "تزحزح" مؤسسات الدولة من حالتها الاجتماعية "المتلبرلة" إلى حالة أصبحت فيها الدولة متبنية، عبر قبولها مشاريع قوانين ورغبات القوى (مثل القوانين المتصلة بالفصل بين الجنسين) وإنشاء "هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وإغلاق المحال التجارية أثناء أداء الصلوات، أو السماح للمنقبات بقيادة السيارة ومنع إقامة حفلات الغناء أو تقديم المشروبات الروحية في الفنادق وعلى متن خطوط الطيران الوطني. بعض سمات الدولة الدينية، ليس بمعنى أن يؤمن الناس بالدين ويمارسون طقوسه وإنما من حيث أن تكون الدولة فارضة قسراً تفسيرها للدين المتمثل في خطاب بعض جماعات الإسلام السياسي، وتطبقه على سلوك الناس والمجتمع وإدارة الدولة. أي أن تفرض هذه الجماعات رؤاها للدين على المجتمع من خلال أدوات الدولة.

5– مصاحبات الحالة العراقية والسورية على الخليج

ألقت الحالة العراقية المتفجرة والحرب الأهلية السورية، ليس أمنياً فحسب بل أيضاً عرقياً ومذهبياً، بظلالها على الحالة في الخليج العربي، فالتجاذبات الإثنية والمذهبية العراقية قد غذت مثيلاتها في سائر أقطار الخليج من الكويت شمالاً حتى عمان جنوباً. وقد بات العراك المذهبي العلني والمستتر سمة واضحة في الكويت والبحرين والمملكة العربية السعودية وبقية مناطق الخليج. بل أصبحت القوى الإسلاموية السنية والشيعية متلقفة ما تتفتق عنه الحالة المذهبية العراقية من أفكار وأطر تنظيمية. فالحديث العراقي عمّا سمّي ترتيب البيت الشيعي قد وجد طريقة في الكويت والبحرين. كما أن فكرة وجود تنظيم "هيئة علماء المسلمين" السنّية في العراق كمرجعية دينية–سياسية تقابل المرجعية الشيعية، باتت هي الأخرى مطلباً لبعض القوى الإسلامية والأهلية السنيّة[105]. وهي أطروحات لم تضف إلى الحالة العراقية إلا مزيداً من الشق والدم. وباستيرادنا لها لن تضيف إلا مزيداً من التشرذم للنسيج الاجتماعي الداخلي لهذه الدول وإضعاف مكوناتها الاجتماعية.

105 باقر النجار، "الطائفة والمواطنة والإسلام السياسي في البحرين"، مجلة **حوار العرب**، كانون الثاني/ يناير، 2006.

أعتقد أن وصول حكومة إسلامية شيعية في العراق لا يختلف في جوهره عن وصول حكومة إسلامية سنية في أي من البلاد العربية الأخرى، أو في شكلها الداعشي أو أشكال الإمارات الإسلامية التي انتشرت في سوريا والعراق. فالنموذجان يمثّلان في جوهر خطابهم وفي الممارسة،

أنموذجاً شمولياً لا يختلف من حيث النوع عن النموذج الطالباني السابق، أو إلى حد ما عن النموذج الإيراني في بعض وجوهه. ومن المفيد القول إنه رغم كون الأنموذج الإيراني يتميز بديموقراطية ثيوقراطية مركزية، فإن الأنموذج الطالباني أقرب في بعض حالاته، من حيث الانغلاق والثيوقراطية، من نماذج حكومات القرون الوسطى في أوروبا. والجدير ذكره أن استيلاء التيار الإسلامي السياسي الشيعي على الجنوب العراقي قد حوّله أنموذجاً يقترب في بعض أوجهه من الحالة الإيرانية في سنواتها الثورية الأولى، المتسمة بالتزمت والمحافظة المتشددة، من فرض قسري للحجاب وفصل النساء عن الرجال في الأماكن العامة والجامعات، وإغلاق محال الحلاقة وبيع الأشرطة الغنائية وأشرطة الفيديو وإقفال محال بيع الكحول التي يمتلكها ويديرها مسيحيون عراقيون قبل أن يحد من نفوذه أو أن تتعقل بعض قياداته أو تُبعد عن مركز القرار المحلي. أضف أن استيلاء الإسلام السياسي السنّي في ثوبه السلفي التكفيري، على بعض مناطق ما يسميه البعض المثلّث السنّي قد حول الفلوجة قبل أن يجتاحها الجيش الأميركي عام 2004، إلى إمارة إسلاموية تقترب في موقفها من المرأة والحريات الفردية والاجتماعية والسياسية من الأنموذج الطالباني. بل إن إقامة الدولة الإسلامية في الموصل قد حولها إلى نموذج ثيوقراطي أكثر تشدداً ونزوعاً مغرقاً نحو العنف في إدارة الناس والمجتمع، وبالمثل يمكن القول عن التحول الذي جاء على البصرة نتيجة لوقوعها تحت سيطرة الإسلام السياسي الشيعي، والذي حاول ولكن بدرجة أخفض من الحريات الاجتماعية القائمة في المجتمع، وهذا ما دفع الكاتب اللبناني حازم صاغية إلى القول إن:

> أكراد العراق أكثر العراقيين تأهيلاً (لأي) تجربة سياسية حديثة" ولربما أكثرهم قرباً من الناحية العملية ولربما العقلية لتبنّي الأنموذج الديموقراطي، في مقابل عجز الجماعات الإسلامية العراقية السنيّة والشيعية شتى عن تحقيق بعض ذلك.

وتقول إحدى السيدات البحرينيات التي زارت العراق بعد أكثر من ثلاث عقود.

> إن العراق قد تراجع بفعل حكم الإسلامويين وبفعل صراعاته الداخلية والخارجية عما كان عليه في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، لقد تخلف كل شيء فيه وأصبح تحت هيمنة إيرانية واضحة وكبيرة.[106]

106 مقابلة مع سيدة بحرينية مهتمة بالشأن العراقي، تشرين الثاني/ نوفمبر 2017.

لذا فمن الخطورة بمكان على كل الأطراف المذهبية في الخليج، محاولة استنساخ الحالة العراقية الآنية أو السابقة. فالحالة السابقة إبّان حكم الرئيس المخلوع صدام حسين وحكم المحاصصات الطائفية والإثنية القائم، بما تحمله من تجاذبات طائفية وعرقية، قد تترك تداعيات جمّة على الحالة

الخليجية إذا لم تتجاوز الأطراف الإسلامية معضلاتها السياسية والثقافية في مسألة العلاقة بالآخر والحكم وعملية التحديث والدمقرطة[107].

[107] انظر مقالة صلاح الدين الجورشي، **الرسالة التركية: العلمانية المؤمنة مقابل الدولة الإسلامية**، جريدة **الحياة**، 5 كانون الأول/ ديسمبر ، 2002.

إن مأزق الحركات الدينية أو الإسلام السياسي أو الإسلام الحركي، يكمن في أن هذه الحركات لا تعيد قراءة إخفاقاتها السابقة، وتجارب الآخرين وتخرج منها بعبر ذات أهمية في عملها السياسي. ولربما ينسحب ذلك على معظم الحركات الإسلاموية العربية. فالضربات المتتالية التي سُددت إلى الحركة الإسلاموية التركية في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين وتصادمها مع المؤسسة العسكرية من ناحية، ومع الأحزاب السياسية العلمانية التقليدية من ناحية أخرى، قد قاد هذه الحركة، بعد جدل عميق، نحو تحول أساسي في مسارها. فالتغيرات العالمية القائمة، إضافة إلى إخفاقات الحركة في الداخل وإخفاقات الحركات الإسلامية في الجزائر وأفغانستان ومصر وسوريا وتونس، هذه كلها عناصر دفعت باتجاه تحول أساسي في إستراتيجية الجماعة الإسلامية التركية الأساسية. فإمكانية الوصول إلى السلطة ليست ممكنة إلا بالطرق السلمية، وهذه تتطلب **أولاً** الإيمان بالعملية السياسية القائمة، **وثانياً** التخلي عن نزعة تغيير أسس اللعبة السياسية والطبيعة العلمانية التي قامت عليها الدولة التركية الحديثة. من هنا، جاء قبول هذه الجماعات بالعلمانية إطاراً نظرياً للدولة التركية، ليس نتيجة لاعتبارات تكتيكية كما تطرحه جماعات السلف، وربّما حركتا "الإخوان المسلمون" و"حزب الدعوة" في منطقة الخليج والعالم العربي، إنما انطلاقاً من إيمان صادق بأنه يمثل المخرج الوحيد لمأزقها الأيديولوجي الذي تعانيه. فالحركة الإسلامية التركية، لا تكتفي بالقبول بحقيقة تحوّلها نحو العلمانية، لكنها تعترف أنها علمانية مؤمنة، غير معادية للدين ولا تتنكر للهوية الإسلامية للمجتمع التركي، وتبتعد عن التوظيفات السياسية للدين في إطار ترتيب جديد للعلاقة بين الديني والسياسي. وهذا ما قادها نحو إعلان التزامها قواعد التعددية السياسية السائدة في المجتمع التركي، وكذلك التزامها بمسألة الحريات المدنية وحماية حقوق الإنسان وعدم التدخّل في الحياة الخاصة لمواطنيها، أو تغيير نمط حياتهم من طريق سلطة الدولة كما يفعل غلاة العلمانيين والإسلامويين في تركيا، وكذلك في البلاد العربية والإسلامية الأخرى[108]. وهو تحول قاد الجماعة التركية لأن تبقى في السلطة لأكثر من خمسة عشر عاماً مرت خلالها بأزمات ومآزق كان آخرها المحاولة الانقلابية التي كانت في شهر تموز/ يوليو من عام 2016، وهي محاولة قد وظفها النظام للتخلص من كل خصومه العلمانيين والليبيراليين والإسلامويين وتضييق الخناق عليهم. كما أنها

بدت فرصة لتطهير مؤسسات الدولة والمؤسسات التعليمية والقضائية والجيش من كل المعارضين له، وهي حالة تمثل بالفعل إخفاقاً كبيراً في تجربة كانت حتى وقت متأخر تعتبر من أنجح التجارب الإسلاموية في إدارة الدولة، لكنها، مع ذلك، إخفاقات وتراجعات لم تقلل كثيراً من حالة الليبيرالية والعلمنة التي استوى عليها المجتمع التركي خلال قرابة قرن من الزمن. أي منذ وصول الأتاتوركية إليها حتى الآن.[109]

108 باقر النجار، مجلة **حوار العرب**، مصدر سابق.

109 انظر: Cihan Tugal– *The fall of Turkish model*, Verso, London, 2016.

6– النموذج التركي البراق

ويبدو أن الشق بين جماعات الإسلام السياسي في الخليج والمنطقة العربية، وبين الوصول إلى حالة النموذج التركي، من حيث قبولها بالطبيعة اللادينية للدولة (ليس بمعنى عدم الإيمان بالدين) والعدول عن سعيها الدائم والمستميت إلى أسلمتها، بعيدة زمنياً وذهنياً. وهي في الحالة الخليجية تبتعد كثيراً عن الحالة الإسلاموية في بعض البلدان العربية الأخرى. فتحليل خطاب حركة "الإخوان المسلمون" والحركات الإسلاموية الأخرى المنضوية تحتها أو المنسلخة منها، كما هو تحليل خطاب "حزب الدعوة" والأحزاب الشيعية المتعددة وتحديداً في البحرين والكويت، لا يضع تلك الأحزاب جميعها في مواقع متقدمة عن الحالة المصرية أو التونسية أو اللبنانية فما بالك عن الحالة المغاربية التي تبقى في طبيعتها متقدمة بشكلٍ عام عن الحالة المشارقية، ومع ذلك يبقى حزبا "الإخوان المسلمون" والدعوة في حالتهما الخليجية يمثلان رغم النقد الموجه إليهما حالة متقدمة في بعض مواقفهما السياسية والاجتماعية والفقهية عن الحركة السلفية، وخصوصاً السلفية التكفيرية والجهادية المتزمنة وبعض الحركات الشيعية المتطرفة[110].

110 المصدر السابق نفسه.

إن المعضلة الرئيسية للتيارات والجماعات الإسلامية: السنيّة والشيعية في الخليج العربي، تكمن في محاولتها فرض سيطرتها على المجتمع باسم الدين. فقد انشغلت هذه التيارات تارة بالحجاب وحق تطويل اللحي ولبس النقاب ومنع اختلاط الجنسين ومنع عمل المرأة وكيفية الوضوء والسلام واللبس، عدا أنها قد انشغلت أحياناً بمحاولة فرض نموذجها "الإسلاموي" على المجتمع من خلال اختراقها وزارات التربية والتعليم والجامعات الخليجية ومؤسسات الدولة المختلفة، أو من خلال

نقدها الدائم في المساجد وعلى صفحات الجرائد ووسائط الاتصال الاجتماعي، أو من خلال رسائلها وعرائضها إلى رؤساء الدول وكبار المسؤولين فيها، من مشكلة ومفادها أن الفنادق ووسائل الإعلام الرسمية تهدم القيم والأخلاق وتفسّخ الأسر والمجتمع أو معارضة بعضها لمشاريع قوانين الأحوال الشخصية على اعتبار أنها تنزع سلطة المؤسسة الدينية ورجال الدين عن مؤسسة الأسرة. وهي إن دخلت في اللعبة السياسية القائمة، فإن دخولها هذا بداً مفسدة لدرء مفسدة أعظم وأكبر. لذا سعت دوماً إلى أسلمة اللوائح والقوانين، وتغيير نص المادة الثانية من الدستور الكويتي ونص المادة الثانية من الدستور البحريني، وخلاصتهما أن دين الدولة الإسلام وأن الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع. كذلك انشغلت وشغلت المجتمع بمطلب إطاحة وزراء "علمانيين" أو نقد وزراء معروفين باتجاهاتهم الليبيرالية.

7- الجهل بالمتغيرات الإقليمية والدولية وتداعياتها

إن عدم قدرة التيارات الإسلاموية المختلفة على استيعاب المتغيرات الدولية الكبيرة، وتعلّم الدروس من تجاربها ومن تجارب الآخرين من الجماعات الإسلامية أو غيرها في المجتمعات الأخرى ومن استيعاب حقيقة أن أسلمة المجتمع في ظل المتغيرات والتغيرات المحلية والدولية بات مستحيلاً، قد يدخل بعضها أو جلها، في صراع مع الدولة أو المجتمع. فعدم قدرة النظام الطالباني، وهو نموذج مثالي لبعض هذه القوى، والذي بدا غير قادر على التعايش مع بعض من تماثيل بوذا فأزالها، أو عدم قدرة جماعات "داعش" و"النصرة" على التعايش مع آثار سوريا والعراق فدمروها، لكن العالم كله بدا غير قادر على التعايش معهم أو مع بعض ممارساتهم في الداخل والخارج فأطاح بهما.

من ناحية أخرى، فإن إدارة الدولة في منطقة الخليج العربي تقوم على فكرة إدارة التوازنات بين القوى والتضامنيات والجماعات المتنوعة. فهي قد تميل نحو واحدة دون أخرى، لكنها لا تقطع صلتها بالأخريات وإن اختلفت أو تصارعت معها، إذ إن السلطة كثيراً ما تبقى خطوطاً مفتوحة مع سائر مكوّنات المجتمع ومع بعض من قوى المجتمع السياسية أو الاجتماعية[111]. وإن كانت التحولات التي جاءت مؤخراً على بعض دول المنطقة قد أطاحت بها ودفعت قدراً كبيراً من الحكم المركزي ذو المرجعية الواحدة.

111 انظر: باقر النجار، **الحداثة الممتنعة في الخليج العربي، تحولات المجتمع والدولة**، مصدر سابق.

ويسوق شفيق الغبرة في هذا الإطار، نموذج الحالة الكويتية، عندما سعت الدولة في الكويت إلى احتواء التيار الإسلامي السنّي من طريق تمثيله داخل مجلس الوزراء، والسماح له بتعزيز نشاطه وبناء منظماته ومؤسساته المختلفة. وقد كانت دواعي السلطة، "تليين" موقف هؤلاء وتكاتفهم معها في مواجهة الجماعة القومية والليبيرالية الأكثر نقداً لها من ناحية، وكذلك تكتّلهم معاً في مواجهة الجماعات الشيعية الكويتية المتنامية والناقدة للدولة، والمتأثرة في مطلع الثمانينيات والتسعينيات بأطروحات الثورة الإسلامية في إيران، والحرب العراقية–الإيرانية[112] تماماً مثلما سعت الدولة أو مؤسسة الحكم الكويتية والجماعات البدوية في الستينيات والسبعينيات، إلى كسب الجماعات الشيعية والإسلاموية السنيّة الكويتية لمواجهة التيار القومي المتنامي والناقد للدولة ومؤسسة الحكم. أو أنها قد تدفع نحو تشجيع إقامة تنظيم جديد لإضعاف سطوة وقوة القائم منها. كما حدث في التشجيع إقامة الجماعة السلفية لإضعاف الإخوان أو تشجيع الشيرازيين لإضعاف جماعة "حزب الدعوة" أو فلولهم.

112 شفيق الغبرة، **دراسة آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع**، القاهرة، ابن خلدون للدراسات التنموية، 1995، ص 116.

8– الخوف من تنامي قوة الإسلامويين

وقد أدى تنامي تيّار حركة "الإخوان المسلمون"، الممثّل في "جمعية الإصلاح الاجتماعي"، في ثمانينيات القرن الماضي ودخولهم البرلمان الكويتي، ومحاولاتهم العديدة لفرض الأسلمة على النصوص القانونية والدستورية، وسيطرتهم على منظمات المجتمع المدني الكويتية مثل "الاتحاد الوطني لطلبة الكويت" وفروعه المنتشرة في العالم، وعلى جمعية المعلمين الكويتية ومحاولاتهم المتكررة لاختراق جمعية الخريجين والجمعيات الأخرى وسيطرتهم على العديد من الاتحادات العمالية الرئيسية، فضلاً عن بيت الزكاة والتمويل الكويتي والكثير من المؤسسات الحكومية، إلى أن تقوم الدولة أو مؤسسة الحكم بتقوية الجناح الانشقاقي في أوساطهم، وذلك بتشجيع التيار السلفي الذي بدا حينذاك "أقل اهتماماً بالعمل السياسي المباشر وكثير الانتقاد لبرغماتية 'الإخوان المسلمون'[113]"، كما اتسم بنصية التفسير ولم يعبأ بسياق التغيرات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والثقافية المعاصر، لكن مؤسسة الحكم نتيجة خلافاتها مع هذه الفصائل الإسلاموية الكويتية وجدت نفسها أخيراً داخلة مجدداً في تحالف مع جماعات خارج السور في مواجهة تنامي قوة التجمعات السياسية الحضرية المطالبة بمزيد من الإصلاحات السياسية. تمثّل هذا الموقف جلياً

في الخلاف الذي نشب بين مجلس الأمة الكويتي والحكومة على تقسيم الدوائر الانتخابية في أيار/ مايو 2006، فلم ترغب الدولة في ترك أمر تقريره للقوى البرلمانية المعارضة. لكن الدولة ونتيجة لحالة الإجماع الشعبي الذي بدا عليه الشارع الكويتي لم تجد بداً من القبول به. وحلت المجلس دستورياً ودعت إلى انتخابات مبكرة قي شهر حزيران/ يونيو 2006 وفق التقسيم الجديد للدوائر. ورغم أن الدولة أعادت للدستور قوته في مسألة خلافة الإمارة في مطلع عام 2006 بعد وفاة الشيخ جابر الأحمد الجابر من خلال تحالفها مع الجماعات الحضرية. وهو تحالف أعادت الدولة تنشيطه، أي التحالف مع القوى الحضرية لمواجهة الحراك الشعبي الذي قادته القوى الإسلاموية: ''الإخوان المسلمون'' والسلف والجماعات البدوية. إذ استشعرت الدولة كما هي جماعات داخل السور. أن المطالب التي رفعها الحراك الشعبي، والتي تحمل مطلب إقامة ''الإمارة الدستورية''، يمكن أن يقود إلى تقلص في مصادر القوة السياسية والاقتصادية التي يتمتع بها بعض جماعات داخل السور ومؤسسة الحكم في مواجهة الجماعات والطبقات الجديدة الناشئة في مناطق خارج السور.

113 المصدر السابق نفسه، ص 113.

وبالمثل، فإن تنامي قوة ''جمعية الوفاق الإسلامية الوطني'' في البحرين، والمتأثرة بفكر ''حزب الدعوة'' الشيعي ولربما في بعض جماعاتها بـ''حزب الله'' اللبناني وبعض التيارات الشيعية المستقلة، قد دفع نحو تشجيع التيارات والتجمعات الشيعية الأخرى للانسلاخ منها وتشكيل تجمعاتها السياسية الخاصة كما هي حالة الشيرازيين (''جمعية العمل الإسلامي'' و''جمعية الرسالة الإسلامية'') وجماعة السفارة (''جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية'') وما يسمى في البحرين ''جماعة المدني'' التي أسست لها جمعية الرابطة الإسلامية. فبعيد سيطرة تيار ''جمعية الوفاق'' على غالبية مقاعد المجالس البلدية (نحو 44% من مجموع مقاعدها لعام 2002) وحصول ممثليها على رئاسة ثلاثة من المجالس البلدية الخمسة المنتخبة، قبل إعادة رسم الدوائر الانتخابية وتقليص أعدادها، وبروز قدرتها على تحريك الشارع الشيعي في الأرياف والقرى وربما في بعض المدن، قد دفع نحو حدوث انشقاقات بين فصائلها التي جمعتها بعض الوقت: ''مواجهة السلطة وتحقيق الديموقراطية''. إذ انشق عن الجمعية الشيرازيون الذين هم من أتباع محمد الشيرازي وهادي المدرسي، وأسسوا جمعيتهم السياسية–الدينية المعروفة باسم ''العمل الوطني الإسلامي'' وهي الواجهة العلنية لجبهة تحرير البحرين الإسلامية، المؤسسة عام 1979، والتي كانت قريبة خلال العقدين الماضيين من النظام الإيراني، كما انشق عن الجمعية ما يسمى جماعة السفارة تحت اسم

"جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية". وهي الجماعة التي شارك بعض أعضائها في الاضطرابات الشيعية ما بين العامين 1979 و1981، والتي استعادت بعض نشاطها نتيجة خروج بعضهم من السجون البحرينية أو عودتهم من المنافي، ومعظمهم ينحدرون من أصول طبقية وسطى ومدينية وتصطبغ مواقفهم بقدر تطغى فيه لغة العقلانية على اللغة الوعظية وهي جماعة بدت منشغلة بقضايا فكرية أكثر منها عقائدية أو سياسية. وكذا انشقاق جماعة "التنمية والعدالة" وجماعة حسن مشيمع المكوّنة لحركة "حق"، والتي بانشقاقها عن "الوفاق" فقدت جزءاً كبيراً من الدعم السياسي والجماهيري، الذي كانت تحصل عليه عندما كانت تحت مظلة "الوفاق"، تماماً مثل الانشقاقات التي حدثت في أوساط "جمعية الثقافة الاجتماعية" الشيعية في الكويت في الثمانينيات والتسعينيات، وبعيد تحولها من فصيل/ جماعة محسوبة على الدولة إلى فصيل/ جماعة تميل إلى جماعات المعارضة القومية والليبيرالية وتتبنى خطاباً سياسياً لا يخلو من نبرة نقدية لبعض ممارسات الدولة تجاه الشيعة والمجتمع والتي بدت واضحة عليها بعد أحداث ما عرف بحركة مسجد شعبان في مطلع ثمانينيات القرن الماضي[114] مع بدايات الثورة الإيرانية. ومن المهم القول إن الكثير من هذه الجماعات الصغيرة المنشقة وبفعل خطابها ولغتها الثورية كانت في صدارة حراك واضطرابات عام 2011، بل إن جلها كان متبنياً للبيان الذي أطلق علية "بيان الجمهورية". وهو البيان الذي أرسل إشارة تحذيرية قوية إلى معظم دول الخليج التي لم تجد من خيار أمامها إلا وقف ذلك.

114 خليل حيدر، **الحركات الإسلامية في الكويت**، في عبد الغني عماد؛ **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

ويبقى القول إن الدخول في لعبة التوازنات بين القوى والتضامنيات التقليدية القائمة، تخللتها صعاب وأخطار، بل حملت تداعيات قد لا تظهر على المدى القريب أو على المدى المتوسط، فمحاولات النظام السياسي الكويتي إضعاف الجماعات الليبيرالية والقومية الكويتية في الستينيات والسبعينيات، قد قادته إلى تقوية حركة "الإخوان المسلمون"، التي بدت حينذاك ذات خطاب يعلو فيه الوعظ الديني على الطموحات السياسية، لكن تمكنهم من الإمساك بمفاصل المجتمع، من خلال سيطرتهم على بعض مؤسسات الدولة وتحديداً التعليمية والخدماتية والمالية والتشريعية[115]، قد أظهر أهدافهم السياسية التي تعارضت مع مؤسسة الدولة ما دفع السلطة إلى دعم الجماعات السلفية التي لم تلبث أن أصبحت أكثر خطورة على المجتمع والدولة من الحركة الإخوانية. وكما يحدث في دول الخليج العربي شتى، فإن الدولة قد تلجأ إلى تقوية الجماعات الإسلاموية السنيّة في مواجهة تنامي قوة الجماعات الإسلاموية الشيعية، أو أنها قد تلجأ في مواجهتها للقوى والجماعات المحسوبة

على حركة "الإخوان المسلمون" رغم برغماتيتهم، إلى تقوية السلفيين الذين رغم تشددهم البادي للعيان ونزوع بعضهم إلى العنف، لكن درجة الوثوق بهم أكبر من درجة الوثوق بالآخرين لأسباب عدة منها ما هو متعلق بطبيعة خطاب السلف السياسي، ومنها ما هو متعلق بحقيقة أن جماعات السلف أو فصائل، منها كما يقول بعض أفراد جماعة "الإخوان المسلمون"، مخترقة من الجهات والأجهزة الأمنية الرسمية أو أن بعض فصائلها؛ كالسلفية العلمية لا تُحمل أي طموحات سياسية واضحة[116].

115 أتاح الحضور الكبير للأفراد والجماعات المحسوبة على الحركات الدينية في أجهزة الدولة وتحديداً تلك المسيطرة عليها من جانب جماعتي "الإخوان" والسلف، لأن تكون الدولة في بعض مناطق الخليج مكشوفة للحركات الدينية. ويبدو هذا واضحاً في المعلومات الدقيقة التي يحصل عليها ممثلو هذه الحركات عن مؤسسات الدولة في مجلسي الأمة الكويتي والنواب البحريني. وقد استطاعت حركة "الإخوان المسلمون" والسلف و"حزب الدعوة" إيصال بعض قادتها إلى الحكومة في الكويت والمملكة العربية السعودية والبحرين ودولة الإمارات العربية المتحدة.

116 أفصح لي كثير من أعضاء حركة "الإخوان المسلمون" في البحرين والكويت، أن جزءاً من تلكؤهم في نسج علاقات تنظيمية مع الحركة السلفية، عائد إلى قربها من السلطات الرسمية أولاً، وإلى اختراقها من الأجهزة الأمنية ثانياً. مقابلة مع أحد أفراد حركة "الإخوان المسلمون" في البحرين، 2004.

وخلاصة القول إن جماعات الإسلام السياسي في الخليج العربي، بشقيها السنّي والشيعي، كما هو حال القوى والجماعات السياسية والاجتماعية الحداثية أو العلمانوية، ستأخذ دورتها في الصعود ومن ثم الهبوط. وأعتقد أنها وصلت إلى قمة الهرم أو "ذروة القوة" وهذا قول قد تأجل بعض الوقت بفعل ما سمي سنوات الربيع العربي. وأن أفولها قد يأخذ بعض الوقت، علماً أن ما أصاب غيرها من القوى السياسية والاجتماعية من وهن سيصيبها هي كذلك بل إن الضربات التي جاءت عليها في البحرين والإمارات العربية المتحدة، وفي دول عربية كمصر وغيرها قد أضعف كثيراً من قدراتها وإمكانياتها في التحرك والتأثير. من هنا، فإن قوى سياسية واجتماعية جديدة هي في طور التشكل ستحلّ مكانها مثلما قد احتلت هي مكان غيرها من القوى والتجمعات الحداثية والعلمانوية على المديين المتوسط والبعيد. لكن ذلك كله يعود إلى قدر التطور النوعي الذي ستكون عليه هذه المجتمعات، وإلى قدرتها على تجاوز القوى والتضامنيات التقليدية، كما هو قدرتها على فرز قوى وتجمعات سياسية واجتماعية قادرة على التعاطي مع المعطيات المحلية بعقلية جديدة وواقعية. أو أن هذه القوى الإسلاموية قد تطيل عمرها ومدد استنفاد قوتها وذلك من طريق إحداث تحولات أساسية في ذاتها الداخلية وفي ممارساتها العملية، أي في خطابها الداخلي وعلاقتها بالأطر الحداثية والقوى الاجتماعية والسياسية القائمة في محيطها الوطني وفي إقليمها العربي والعالمي. فهذه القوى لا تستطيع أن تستمر في تعاملها مع قضايا المجتمع والعصر والكون بالعقلية التقليدية نفسها، إن هي

رغبت في أن يكون لها مكان في مجتمع يتطلع إلى المستقبل. بمعنى آخر، أن التغيرات التي تحدث في العالم على المستوى التقني والفكري والسياسي يفرض على هذه القوى ضرورة التغير في معطاها الفكري والأيديولوجي وفي وسائل عملها السياسي. وهي تغيرات إن حدثت تقربها أكثر من التعايش مع أنظمة هي الأخرى مطالبة بإحداث قدر أكبر من التحولات السياسية والمؤسساتية القائمة في الدولة والمجتمع.

الفصل السابع

الخليج والجماعة السلفية:
صعود السلفية_الوهابية

"يبدو أن الوهابية بعد أزمة الحركات الإسلامية مع أميركا وانتباه الإعلام الغربي إليها أصبحت فكرة مشوهة وغير مرغوب فيها، وباتت بحاجة إلى جهود مختلفة وخطاب جديد في ظرف ووعي عالميين متغيرين".

عبد العزيز الخضر

مقدمة

يعتبر مصطلح "السلفية"، الذي ذاع توظيفه مؤخراً، أكثر المصطلحات المتداولة غموضاً ولربما إرباكاً. والسلفية دائماً ما يشار عليها على أنها مذهب أو تيار ديني جاء كنتيجة لامتزاج أفكار وممارسات قديمة وبعضها الآخر شبه حديثة. رغم أن أتباعه أو متبنونه لا يعتبرونه ديناً أو مذهباً فقهياً وإنما يعتبرونه منهجاً آخذين به.[117] فهو في الأصل قد وظف للإشارة إلى الحركة الإصلاحية الكبرى في نهاية القرن التاسع عشر والتي قادها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا وآخرين، فهؤلاء وإن اعتبرت حركتهم سلفية لكنهم كانوا من أوائل الداعين للتحديث والإصلاح في المنطقة العربي، وهم في أطروحاتهم يقفون على النقيض من كثرة كثيرة من دعاة ومنظري الحركة السلفية المعاصرين. وهو كمصطلح كان قد أطلق على هذه الحركة قبل أن تسمى الحركة الوهابية بها ويصبح لصيقاً بها. بل إنه قد تداول استخدامه من قبل المدافعين عن الوهابية خارج الجزيرة العربية قبل أن يتم تبنيه من قبلهم أي الحركة الوهابية. وهو كمصطلح

يبدو أكثر حيادية وقد يبعد شبهة التطرف التي هي لصيقة في الأساس بالحركة الوهابية.[118] وتستمد الحركة كما أشرنا في ذلك سابقاً جل أفكارها ومواقفها الفقهية والسياسية الساسية من فتاوى وأفكار ابن تيمية ومحمد عبد الوهاب وآخرين من قادة الحركة الفكريين. وهي في أشكالها المعاصرة رغم ما قد يبدو من هامش للاختلاف لكن ما يجمعها من أفكار ورؤى وفتاوى وتوجهات تبدو كبيرة وإن اختلفت في نزوعها نحو العنف أو موقفها من الجماعات الدينية والمذهبية الأخرى.[119]

117 رائد السمهوري (تحرير)، مصدر سابق، ص 77.

118 Bernard Haykel et al, *Saudi Arabia In transition*, London Cambridge University Press, 2015, P151.

119 رائد السمهوري (تحرير)، مصدر سابق، ص 133.

1- لمن تنتسب السلفية

لا بد من القول إن الحركة الإصلاحية المسماة بالسلفية التي قادها محمد عبده ورشيد رضا تقف تماماً على الضد ما يطلق عليها الآن بالحركة السلفية، من حيث العلاقة مع المختلف السياسي والديني في الداخل والخارج، وكذلك العلاقة مع الغرب، كمركز للحضارة الإنسانية والتكنولوجية المعاصرة. وهي كحركة كانت مشغولة بإثبات أن الإسلام كدين وقيم وثقافة، يتماشى مع لب الحضارة الغربية. وأن الإسلام ليس نظاماً عقائدياً بحتاً، بل هو وفي الوقت ذاته نظاماً دنيوي تَضَمّنْ الكثير من التشريعات التي تنظم أوجه الحياة المختلفة، وأن الحضارة الإسلامية، كباقي الحضارات، قد استندت إلى العقل والقبول بالمختلف والتسامح. وهي كحركة رغم أنها قد برزت كما يقال، كردة فعل على التهديد الغربي: الثقافي والسياسي والاقتصادي، إلا أنها لطالما اعتبرت الغرب نموذجاً يحتذى به، بل إنه كنظام سياسي وثقافي واقتصادي يجب أن يؤخذ به من هنا يرى لوبيز من أنها أقرب إلى أن تكون حركة إصلاحية حداثية عن أن تكون حركة سلفية رغم شيوع هذه التسمية عليها[120]. وهي في هذا تقف على النقيض من السلفية- الوهابية والتي رفضت كل النماذج الاقتصادية والسياسية والثقافية الغربية، وتحديداً في أطوارها وأشكالها التي جاءت عند "طالبان" و"داعش" و"بوكو حرام" والتي تبنت العنف في فرض رؤاها على الدولة والمجتمع، والتي تجلت بوضوح في ممارسة كل من تنظيم "طالبان" في أفغانستان وباكستان و"بوكو حرام" في نيجيريا و"حركة الشباب" في الصومال وأخيراً ولربما ليس آخرها، تنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش) و"النصرة" وجماعة "الفتح" في بلاد الشام والعراق وغيرها قبل السقوط. وهم يعتقدون أنهم يمثلون

وفق لوبيز، "النقاوة الدينية" وهم بذلك قد وضعوا أنفسهم وسط الجدال الدائر حول من يمثل الإسلام الحقيقي الذي يقود إلى الخلاص. وهم في ذلك يعتقدون أنهم يمثلون الإسلام كما نزل به الوحي أول مرة بلا شائبة من بدعة أو انحراف أو زيادة. أنهم يعتقدون أن إسلامهم هو الإسلام الذي أجمع عليه السلف الصالح من القرون الثلاثة الأولى. فالسلفية الحقة هم من يمثلونها تمثيلاً حقيقياً. وهم لذلك انتقدوا سلفية الأفغاني وعبده ورشيد رضا. بل فهم يرفضون تقسيمهم إلى سلفية جهادية وأخرى علمية وأخرى رسمية. لأنها كما يعتقدون تقسيمات جاءت من خارج الحركة. وهي في هذا لا توصف فوارقها الفكرية التي لا تذكر وإنما هي تقسيمات قائمة على الفوارق السياسية فيما بينها وفي تبنيها للعنف وقد نقول الإرهاب في فرض رؤاها على الناس والمجتمع.[121]

120 هنري لوبيز، **صناعة السلفية**، بيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2018، ص108.

121 هنري لوبيز، نفس المصدر السابق، ص 109–112.

وأعتقد أن السياقات الاجتماعية الثقافية ولربما الاقتصادية، التي خرجت منها السلفية الأولى، في مصر وبلاد الشام وشمال أفريقيا، قد شكلت طبيعة أطروحاتها ورؤاها التي اتسمت بشكل كبير بقدر من المرونة والتعقل. وهي في الأصل تمثل شكلاً من أشكال "الإسلام الإصلاحي" الذي قد يعزى إليه ببواكير عصر النهضة في المنطقة العربية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وبانهياره لأسباب عدة احتل هذه المساحة التي باتت فارغة، أشكال الإسلام السياسي الأخرى كجماعة "الإخوان المسلمون" والسلف وحزب "التحرير" وغيرها، وهي الجماعات التي صورت حركة الرعيل الأول من المصلحين العرب بكونها حركة انهزامية ومغربنة في رموزها وقادتها ومجتمعها. وهي بخلاف الأول شكلت السياقات الاقتصادية والثقافية والطبوغرافية للجزيرة العربية طبيعة الخطاب الذي قامت عليه الحركة السلفية. وقد تيسر لهذه الحركة أي السلفية–الوهابية، خلال العقود الستة والسبعة الماضية، الأرض والمال والتي من خلالها استطاعت أن تستقطب الأفراد والجماعات عبر قنوات عدة، دعوية وتعليمية وخيرية وتبشيرية، وبمساعدة دول في الإقليم والغرب. بل إن أفكارها وتعاليمها بدت مؤثرة في الكثير من المواقع في البلاد الإسلامية من خلال تأثيرها على الطريقة التي بات بعض المسلمين يؤدون بها طقوسهم الدينية أو يميزون هوياتهم الجديدة في الملبس والمأكل وفي طرائق العيش.[122]

122 Bernard Haykel, *Opcit*, p 151

2– "الإخوان" يعيدون تشكيل الحركة السلفية

لقد تطورت الحركة السلفية خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية بشكل كبير، من سلفية تقليدية دعوية صرفة تؤمن بشكل مطلق بطاعة ولي الأمر وتنزعُ السياسية عن ممارساتها، إلى حركة بدأت تمزج في ممارساتها قدراً من السياسة لعب فيها شخصيات كانت في الأصل منتظمة تحت لواء جماعة "الإخوان المسلمون" مثل: محمد بن سرور زين العابدين (السوري الأصل) الذي كان له دور كبير في تحقيق هذه النقلة المهمة في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، بل إن أتباعه مزجوا بين تجربته الإخوانية الأولى وسلفيته التي تشكلت مع إقامته وعمله في المملكة العربية السعودية، وتطعيم رؤاه بتجربته مع حركة "الإخوان المسلمون" السورية السابقة. حتى إن أتباعه بات يطلق عليهم البعض "السروريين" نسبة إليه. وهي انعطافة ما لبثت أن عُززت على يد عبد الرحمن عبد الخالق (مصري) والذي قدم مقاربة سلفية جديدة، قائمة على فكرة "أحداث التغيير والإصلاح من خلال العمل السياسي". إذ يرى عبد الخالق ضرورة انخراط الجماعات السلفية في العمل السياسي وتشكيل أحزابهم الخاصة والدخول في العمليات السياسية القائمة في دولهم. وهو الأمر الذي شجع سلفيي الكويت بعد ذلك على الدخول في التجربة البرلمانية الكويتية في ثمانينيات القرن الماضي، حيث انتقل إليها عبد الرحمن عبد الخالق للعمل قادماً من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.[123] وهو اتجاه كانت الحركة السلفية الكويتية أسبق في تبنيها من الحركات السلفية الأخرى في مصر والأردن وشمال أفريقيا.

123 رول ميير، **السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ص 21.

وهما اتجاهان ما لبثا أن أثرا على الحركة السلفية العربية في الخليج العربي والمنطقة العربية عموماً، ففي مقابل استمرار قطاع منها متمسكاً بتقليديته المنزوعة السياسة، والذي أطلق عليه "السلفية العلمية" باتت السياسة في القطاع الآخر تشكل هامشاً يفوق في ذلك دعوية وخيرية نشاطه[124].

124 محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي**، مصدر سابق، ص 68–72.

لقد ساهم "الإخوان" في المملكة العربية السعودية في إعادة تشكيل البناء الفكري للجماعة السلفية السعودية حيث مزجوا بين أيديولوجيا "الإخوان" وخبرتهم التنظيمية والتعاليم الوهابية. وهي تشكيلات ستبقى مؤثرة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع السعودي لعقود قادمة. فمعظم الأجيال الحاضرة والقادمة إن هي إلا نتاج لهذا التشكيل الجديد الذي بات متمفصلاً في عمق المجتمع السعودي، رغم جيوب الحداثة المتغيرة ورغم التأثيرات الواسعة لتكنولوجيا الاتصال،

ورغم حركة الترفيه التي اتسعت في المجتمع السعودي، وهي تأثيرات يتم التكييف مع بعضها وعزل تأثير بعضها الآخر. لقد كان لأفكار وتوجهات "الإخوان" الأيديولوجية تمثيلاً واضحاً داخل تيار الصحوة السلفية في السعودية وتحديداً تأثير ما يسمى التيار القطبي داخل جماعة "الإخوان". فهناك ترابط أيديولوجي بين الفكر القطبي والمدرسة الوهابية. كما أن أغلب الإخوان المصريين الذين هاجروا إلى السعودية في فترة السبعينيات (مرحلة الطفرة النفطية) كانوا إما على اتصال بالقطبيين أو أنهم قطبيين.[125] فالطروحات التي خرج بها كل من سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر هي أطروحات تدعو صراحة إلى التغيير والإصلاح السياسي. بل إن بعض أطروحاتهم قد بدت جديدة على المجتمع السعودي كما تعكسها الأفكار والرؤى والمطالب المطروحة في ما سمي "مذكرة النصيحة."[126] وهو تيار رغم مطالبته ببعض الإصلاحات السياسية، فإنه على الجانب الاجتماعي يبقى تياراً محافظاً ومتأثراً كثيراً بمواقف السلفية التقليدية من المرأة والحداثة والغرب... وغيرها.

125 لمزيد من التفصيل، انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة**، مصدر سابق، ص75.

126 انظر **شرح مسهب لأفكار قيادات الصحوة في: منصور الشامسي، الإسلاميون والاصلاح السياسي في السعودية**، بيروت، جسور للترجمة والنشر، 2016.

ومع انتهاء الحرب الأفغانية وعودة "المجاهدين" العرب من أفغانستان مروراً بالغزو العراقي للكويت، فإن علاقة جديدة بدأت تنشأ بين الفكر السلفي والجماعة الجهادية والذي برز أوضح تشكيلاته الحركية في تنظيم "القاعدة" وحاضنته السلفية الجهادية، فجمع بين العقائد والأفكار والمواقف الدينية السلفية، واعتماده طريق "الجهاد" كوسيلة فاعلة ومشروعة في أحداث التغيير. ولم يعد هذا التيار يجهر بالجهاد ضد الجماعات اللاإسلامية فحسب وإنما أصبح مجال جهاده يدمج بين الداخل، أي الجهاد ضد الأنظمة التي تعتقد الجماعات أنها تعمل بغير ما أنزل الله أو فاسدة. بل إنها أي "السلفية الجهادية"، قد أباحت قتل أصحاب الملل الدينية الأخرى، وما يسميه الفرق المنحرفة كالشيعة والأباظية والدروز والجماعات الصفوية... وأباحتْ سبي نساء والتمتع بهم واستباحة ممتلكات الجماعات غير الإسلامية كاليزيدية والصابئة والمسيحية وغيرها. وتمثل تجربة الاعتداءات الجنسية التي تعرضت له النساء اليزيديات على يد ميليشيات "داعش" في العراق قمة الانتهاك الإنساني الصارخ الذي من الممكن أن تتعرض له أي أقلية دينية على يد الجماعات الجهادية–السلفية.

كما وتتمثل بعض أعمالهم فيما تتعرض له بشكل واضح الأهداف أو الشخصيات الحكومية وأصحاب الملل الدينية والفرق الإسلامية الأخرى من عمليات انتحارية أو قتل، والذي امتد جهادها ليشمل كل المجتمعات الغربية والولايات المتحدة الأميركية وغيرها. أي أن "السلفية الجهادية" وهي ممثلة تقريباً الآن في كل الجماعات السلفية العاملة في ليبيا وسوريا والعراق واليمن قد أصبح العالم مجالاً لعملياتهم الجهادية[127] وأصبح الكل هدفاً مشروعاً لها، لا فرق بين مسلم وغير مسلم وبين طفل وعجوز وبين رجال ونساء. لقد كتبت ركيل رول مدرسة أحد الشبان المغاربة الذين نفذوا في عام 2017 في برشلونة الهجوم الإرهابي متسائلة

127 انظر: فؤاد إبراهيم، **السلفية الجهادية في السعودية**، انظر كذلك، محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 73.

> أمنية بعضكم في أن يصبح طياراً ومعلماً وطبيباً تبخرت في لحظة واحدة من عدم اليقين؟ ما الذي فعلناه بحقكم لتعاقبونا بهذه الأفعال الدنيئة؟ كنتم شباناً يافعين ومفعمين بحب الحياة التي كانت للتو قد فتحت أحضانها لكم، كانت لدى كل واحد منكم آلاف الأمنيات التي تتطلعون لتحقيقها. لا أعرف لماذا بسرعة تحولتم إلى قتلة بدم بارد وانتحاريين.[128]

128 جريدة **الحياة** اللبنانية، 15 كانون الأول/ ديسمبر، 2017.

3– محددات الفكر السلفي في أطواره الجديدة

ويحدد رضوان السيد ثلاث مسائل رئيسية يدور فيها الفكر السلفي–الوهابي في أطواره الجديدة، وفي تنظيماته الإسلاموية المتطرفة، وهي[129]:

129 رضوان السيد، **الصراع على الإسلام**، ص 258.

1– أن ترك الناس والسلطات للدين وتعاليمه قد قاد كل الكوارث والعثرات التي تمر بها المنطقة العربية والإسلامية.

2– أن الغرب والولايات المتحدة الأميركية دول ومنظومات تتآمر على الإسلام. وأن هذا التآمر إما أن يأتي بشكل مباشر من الأنظمة الغربية، أو من خلال أنظمة حاكمة محلية في العالمين العربي والإسلامي. وأن مواجهة محاولات الداخل والخارج لضرب الإسلام والمسلمين، يتطلب القيام وتنظيم العمليات "النضالية"، أي العمليات الإرهابية، ضد الأنظمة المحلية وما يمثل حضوراً للغرب، وضد المتواطئين أو المتعاملين معه من العامة، على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي.

3– وقد انعكس مثل هذا الطرح، في السعي الحثيث للتنظيمات السلفية نحو إما مزيد من الأسلمة في المجتمعات التي استطاعت أن تنسج مع الأنظمة السياسية القائمة هامشاً كبيراً ومهماً من

التحالفات السياسية، أو نزوعها الدائم نحو إقامة دولة الخلافة الإسلامية، كما في أفغانستان والعراق وسوريا ونيجيريا والجزائر. والتي من خلالها يتم تأسيس نظام إسلامي "صحيح"، قائماً على العنف الذي من خلاله صعدت هذا الجماعات للسلطة أو الدولة أو بالسلم أحياناً أخرى. وهي حالات لم يكتب لها النجاح، إلا في فترة لم تستمر طويلاً، عندما استطاعت جماعة "الإخوان المسلمون" الوصول إلى الحكم في مصر وتونس والمغرب وهي لا تندرج ضمن الجماعات السلفية.

وترتكز السلفية الجديدة على مجموعة من الأسس قد يكون من أهمها[130]:

130 سعود عبد الله القحطاني، **الصحوة الإسلامية السعودية**، مكتبة دار الندوة الإلكترونية، ص 36.

أ- شمولية الإسلام

وهي في هذا لا تختلف عن أشكال الجماعات الإسلاموية الأخرى السنية منها والشيعية. والتي تعتبر أن الإسلام ديناً ودنيا. وهي في هذا ترفض فكرة الفصل بين الدين والسياسية. إذ يقول سفر الحوالي:"

نستطيع أن نرى حكم الله في العلمانية بسهولة ووضوح: أنه نظام طاغوتي جاهلي يتنافى مع حكم الله لكونه يحكم بغير ما انزل الله، ولكونه شركاً في عبادة الله".[131]

131 سفر عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية**، دار الهجرة، 2008، ص 680.

ب- الولاء للعقيدة وليس للوطن

وفي في هذا تلتقي السلفية مع سائر التنظيمات الإسلاموية الأخرى، والتي بفعل طبيعة تشكيلها الفكري والأيديولوجي ولربما العقائدي تمثل بالتالي جماعات عابرة للحدود. وهي تستبدل قضية الانتماء الوطني بمسألة الولاء الديني والعقيدي. وهذا يفسر حجم التعاطف الذي تتلقاه الجماعات الجهادية في العراق والشام وأفغانستان من جيل الصحوة والمتأثرين بالدعوة السلفية. وفي هذا يقول سلمان العودة، "أن مفهوم الوطن عندنا أشمل وأكثر اتساعاً من تلك الحدود الجغرافية الضيقة: ولست أبغي سوى الإسلام لي وطناً"؟

ج- الصراع مع الغرب

تكن الحركة السلفية العداء للغرب، رغم ما قد تبنيه معه من مواقف مصلحية تمليها المرحلة، كما هي في أفغانستان قبل التحرير من النظام الاشتراكي، وكما هي في "نضالاتها" ضد النظام العراقي والسوري، ولربما يفسر ذلك العلاقة التي بنوها مع النظام الاسرائيلي في فلسطين من منطلق عدائهم

المشترك للنظام السوري و"حزب الله" وإيران، إبان احتلالهم للشريط الحدودي السوري المحاذي لإسرائيل.

د- فرض الهيمنة على المجتمع

يعمل أتباع الحركة، كما الحركات الإسلاموية الأخرى، على فرض هيمنة الجماعة وتعاليمها وأيديولوجيتها على المجتمع، وذلك من خلال السيطرة على كل المنابر الموجهة للرأي العام والمحددة لسلوك الأفراد في المجتمع. ويدخل ضمنه ما يفترض من النساء كما الرجال لبسه وأكله وطبيعة علاقاتهم مع الآخر المختلف، بل تنزع الحركة، وبخلاف الجماعات الإسلاموية الأخرى، نحو تذويب كل الجماعات الدينية الأخرى: الشافعية والمالكية والشيعة وغيرهم. ضمن النسق الأيديولوجي الوهابي، أو ما يطلق عليه بدر الإبراهيم "وهبنة الدولة"[132] ، وهي حالة تماثل بعض الشيء تشييع النظام السياسي في إيران مع إقامة الجمهورية الإسلامية فيها وتأكيد الدور المحوري فيها لرجال الدين ومحورية دور ولاية الفقيه فيها، وهو الدور الذي تتشكل الأدوار الأخرى في الدولة وفقه. وقد أتاح للجماعة السلفية السعودية فرصة التحالف القائم مع مؤسسة الحكم ليس فقط في أن تنظم أعمالهم ضمن أطر مؤسسية معروفة والتغلغل في كل مؤسسات الدولة، وإنما في أن يكون للجماعة السلفية أحياناً قوة تفوق في بعض الأحايين سلطة وقوة الحكم. فحاجة مؤسسة الحكم إلى أن تكون قراراتها الكبرى وصراعاتها في الداخل والخارج متسقة مع الدين وتعاليمه جعل هذه الجماعة ذات سلطة ونفوذ لا تقارعها سلطة أخرى غير سلطة الحكم أو قد تتفوق عليها أحياناً. بل مع الوقت أصبحت ممارساتهم ومتطلباتهم عبئاً على الدولة ومصدر تذمر من المجتمع ومجالاً للنقد على الصعيد العالمي. وهي مسألة باتت تدخل الحكم في صراع أصبح مكشوفاً مع الجماعة السلفية. بمعنى آخر، لقد وظفت مؤسسة الحكم السلفية لخدمة أهداف الدولة، بالمقابل فإن الجماعة السلفية جعلت من هذه العلاقة قناة لتغلغلها داخل الدولة ولفرض رؤاهم الدينية في المجتمع وعلى الأفراد[133].

132 أي تحول الوهابية من حالة اجتماعية دينية إلى مشروع سياسي للدولة، تلونت بها مؤسسات الدولة واقتصت المذاهب الأخرى، بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، **الحراك الشيعي في السعودية، تسييس المذهب ومذهبة السياسة**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 14.

133 محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي**، مصدر سابق، ص 63.

أي أنها كحركة قد وظفت هذه العلاقة لاستغلال كل إمكانيات الدولة المادية واللوجستية لخدمة أفرادها من ناحية، وأحكمت سيطرتها على المجال العام من خلال أدوات وطرائق دينية وإعلامية

مختلفة أحكمت من خلالها سيطرتها على المجتمع وأفراده من الناحية الأخرى. وهي بفعل كل هذه المتغيرات بالإضافة إلى امتداداتها التاريخية بالحركة الوهابية قد مكنها من أن تفرض رؤاها وأطروحاتها على الدولة فحسب، وإنما على المجتمع في عمومه الذي خلال الحقبة السابقة الممتدة من سبعينيات القرن الماضي حتى وصول الأمير محمد بن سلمان إلى السلطة قد خضع لما يمكن تسميته "الوهبنة" أي فرض رؤى محددة على سائر أفراد المجتمع باختلافاته الدينية والمذهبية والثقافية، بل إن هذه العلاقة مكّنت السلفية من إمكانات الدولة المتعددة التي ساعدتها على أن تمدّد دولياً في العالم الإسلامي، وأن يكون لها منصّات وأتباع في الدول الغربية والآسيوية وغيرها.

4- السلفية الجديدة والخليج

عند الحديث عن التهديد الذي يمكن أن تشكله الجماعات الإسلاموية في دول الخليج العربي، فإن الإشارة غالباً ما تذهب إلى تلك التهديدات التي ممكن أن تشكلها الجماعات الإسلاموية الشيعية. فالارتباط الأيديولوجي الذي يربط بعضها أو جلها مع النظام الإيراني كما هي الاختلافات العقائدية مع الأنظمة الحاكمة تجعل منها في اعتقاد البعض مصدراً للتهديد رغم اندماج قطاعات كبيرة من الشيعة في النظام السياسي القائم في الكثير من دول المنطقة. إلا أن السنوات الأخيرة التي جاءت بعيد سقوط النظام الطالباني، ومروراً بالقوة والوحشية التي بدت عليها ممارسات "الدولة الإسلامية" والجماعات السلفية كـ"جبهة النصرة" و"فتح الإسلام" و"جيش الشام" وغيرها في العراق والشام، فإن قدراً من الإدراك بدا يتجه نحو تلك الأخطار التي باتت تمثلها الجماعات السلفية–الوهابية في المنطقة خصوصاً بعيد العمليات الانتحارية التي قامت بها عناصر داعش في الكويت والسعودية وإبطال بعضها الآخر في دول الخليج الآخرى.

ولربما كان تأسيس "الدولة الإسلامية في العراق وبلاد الشام" (داعش)، والتهديدات التي باتت تصدر عنها لدول الخليج، بالإضافة إلى العمليات الانتحارية التي قامت بها في الولايات المتحدة الأميركية والعديد من الدول الأوروبية الرئيسية، صاحبه قدر من إدراك خطورة الحركات السلفية الجهادية على المنطقة والسلم العالمي لم يعد غائباً وأصبح متزايداً[134].

134 ازداد عند بعض أقطار المنطقة الحديث عما تمثله جماعة "الإخوان المسلمون" من خطورة على بعض أنظمة المنطقة وتحديداً بعد وصول "الإخوان" للحكم في مصر وسقوطهم بعد ذلك في 2013. واشتداد خلاف البعض الآخر منها مع قطر وما تمثله عند البعض، من حاضنة لجماعات "الإخوان المسلمون" في عموم المنطقة العربية.

وتستقر الحركة السلفية في الخليج عند أربعة من التيارات أو الجماعات التي باتت تمثلها. وهي تيارات وجماعات تحكم علاقتها بالدولة والمجتمع طبيعة إطارها الفكري والأيديولوجي الحاكم لخطابها وممارساتها في الواقع.

الأول: السلفية الرسمية[135]، وهي سلفية تمثلها المؤسسة الدينية للدولة، وهي تمثلها أبرز تمثيل المؤسسة الدينية السعودية، وبدرجة أقل المؤسسة الدينية القطرية، والتي تمثل تعاليم المدرسة السلفية أساساً مهماً في علاقتها بالمجتمع وأفراده. وهي مؤسسة غالباً ما تتعرض ممارساتها وفتاويها، للنقد وتحديداً في المملكة العربية السعودية، وهو الأمر الذي دفع في البدء نحو تقليص ممارسات أفرادها، وتحديداً ما يسمى "هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، أو الشرطة الدينية، بعد تزايد شكاوى المجتمع وأفراده من ممارساتهم "المتعجرفة"، إن لم تكن في بعض حالاتها توصف بـ"الهمجية".

135 نفس مصدر أبو رمان، **الصراع على السلفية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص 56–57.

وهي مؤسسة يتسم فكرها بالمحافظة الشديدة، وتراتيبية معقدة وتمثل فتاوى محمد بن إبراهيم آل شيخ وابن باز وابن عثيمين وابن جبرين...، الإطار الذي تتحرك فيه عمل هذه المؤسسة بل جل الجماعات السلفية ذات العلاقة بالدولة ولربما بعض المنشقين عنها، فالسلفية كما يقول عبد العزيز الخضر، أكبر من أن تكون تياراً أساسياً أو دينياً، فهي وبحكم التأثير الذي جاءت به على المجتمع والدولة، تمثل مذهباً يتغلغل في تفاصيل الحياة المختلفة للأفراد في المساجد والمدارس والمعاهد التعليمية والجامعات، وفي مؤسسات العمل والعمل الدعوي وفي مراكز ومؤسسات الإفتاء. وهي باتت تمثل المحدد الرئيسي في علاقة الدولة بالمجتمع. ورغم هذه العلاقة التداخلية أو ما قيل إن لها المجتمع وللعائلة المالكة الحكم، فإنها كتيار أو كجماعة لم تُسلم مطلقاً في أن يكون المجال السياسي للحكم. الأمر الذي نتج عنه مجموعات وجماعات من داخل التيار أو الجماعة السلفية سعت إلى توسعة رقعة نفوذها ليشمل الدولة في علاقاتها الداخلية والخارجية. وبقيت العلاقة بين الحكام والسلفيين موضعاً للمساومات والمقايضات والتساؤلات.[136]

136 محمد أبو رمان، **الصراع على السلفية**، مصدر سابق، ص 37–38.

بمعنى آخر: السلفية التقليدية الممثلة في المؤسسة الدينية قد لا يكون لها مطلب سياسي، طالما كانت مطالبها واحتياجاتها الأخرى ملباة، لكنها مع ذلك طالما خرج بعض أفرادها عن ذلك، بل إن أجيالهم الجديدة، قد تذهب بعيداً عن جيل الآباء في ما يتعلق بسياسات الدولة أو أفرادها. بل إن الفرز الجديد من أجيالهم، التي تتلمذت على أيديهم، قد أصبح بعضها خارج نطاق السيطرة والتحكم

وتهديداته للدولة تخرج بين وقت وآخر. كما أنه تيار لم تخرج عنه حلول لمشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، فهو كما يقول عبد العزيز الخضر:

> لم يكن مؤهلاً لمعالجة صدمات التغيير التي تحدث بكيفية متسارعة في مجالات الحياة المختلفة وعلى صعيد التكنولوجيا والمعارف الإنسانية والاجتماعية، فهو تيار قائم على منطق خاص لا يقبل في أطره التقليدية بمنطق معارف العصر.[137]

137 عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة مجتمع**، بيروت، السياسة العربية للأبحاث والنشر، 2010، ص 53.

الثاني: تيار جماعة "الصحوة": هو تيار مثله الجيل الثاني من الأجيال الجديدة من الجماعة السلفية، أي أنه الجيل الذي درس على يد تعاليم الجيل الأول من الجماعة السلفية، كابن باز وابن عثيمين وابن جبريين والعبيكان وغيرهم في الجامعات والمؤسسات التعليمية الدينية التي أنشئت في سبعينيات القرن الماضي على يد مجموعة من القيادات الفكرية لـ"الإخوان المسلمون" في بلاد الشام ومصر، مثل سرور بن نايف زين العابدين وعبد الله عزام وعبد الرحمن عبد الخالق ومحمد قطب وغيرهم.

وتيار "الصحوة"، يمثل التيار الأوسع في الحركة السلفية المعاصرة في الخليج، لكنه يتسم بالتشتت والافتقار لرؤية سياسية جامعة فيما بينهم. لكن انتقادهم أثناء الاحتلال العراقي للكويت لوجود القوات الأجنبية في "بلاد الحرمين"، دفع السلطات السعودية إلى اعتقال قياداته البارزة كسفر الحوالي وسلمان العودة، وفرار بعضهم الآخر إلى الخارج كالمسعري والفقيه. ويعود الفضل إلى قيادات "الصحوة" في الدعوة لبناء علاقة تصالحية مع الشيعة أو قبولهم لاستضافات في بعض مجالس الشيعة في المنطقة الشرقية، وهو الأمر الذي جلب عليهم انتقادات حادة من الأجنحة المتطرفة في الحركة السلفية. الغريب أن هذه النزعة، أي النزعة التصالحية مع الشيعة، لم نسمع عنها كثيراً في المجتمعات الخليجية الأخرى ذات الحضور الكبير لهم كالكويت والبحرين وقطر، اللهمّ بعض المحاولات التي قام بها النائب السلفي السابق في البرلمان البحريني عادل المعاودة عندما حاول أن يبني جسوراً مع النواب الشيعة في البرلمان البحريني. عموماً إن تيار "الصحوة" خضع لتأثير كبير من الأطروحات السياسية لقادة حركة "الإخوان المسلمون" العاملين في الجامعات السعودية والخليجية الأخرى. وبلغ حد أن شكلت هذه الأطروحات الرؤى السياسية لهذا التيار، بل بلورت عند البعض منهم كسلمان العودة والقرني وسعد الفقيه... قضايا متعلقة بالإصلاح السياسي وحق المشاركة في المجال العام وحقوق الأقليات الدينية الأخرى. وهي قضايا عمقت الخلاف فيما بين رموز الحركة، بين الداعين لها كالعودة والقرني من جهة والرافضين لها كالعمر

والحوالي. بل إن أطروحاتهم ودعواتهم للإصلاح السياسي قد عقدت ووترت علاقتهم بالنظام السياسي القائم.

الثالث: "التيار الجامي": وهو التيار الذي ساهمت أفكار محمد ناصر الدين الألباني في تأسيسه، لكن الشخصية المحورية لهذا التيار في المملكة العربية السعودية والخليج يعتبر محمد بن أمان الجامي (وهو حبشي الأصل). عمل مدرساً في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة وبرز اسمه عند تصديه لأطروحات سلمان العودة وسفر الحوالي أثناء حرب الخليج الثانية. واتهامهم بالسرورية (نسبة إلى سرور زين العابدين) والقطبية والخروج عن المعالم الأساسية للتعاليم السلفية للعمل السياسي. ويقتصر دور هذا التيار على توجيه النقد للجماعة الجهادية ولحركة "الإخوان المسلمون". وهي تبدو في نقدها لتيار "الصحوة" أقرب إلى ما قد يسمى السلفية العلمية أو تحديداً بالتيار الرسمي من الحركة السلفية.[138]

138 محمد أبو رمان، المصدر السابق نفسه.

الرابع: السلفية الجهادية، قد يعود إلى عبد الله عزام، دوراً أساسياً في نشأة السلفية الجهادية، التي اعتمدت في الكثير من ممارساتها وأعمالها على أفكاره الأولى، رغم تخليه عنها بعد الانشقاقات التي جاءت على الحركة إبان الحرب الأفغانية.

وتنقسم هذه الحركة إلى جماعات عدة تلتقي في تأكيد العنف المسلح كوسيلة لتحقيق أهدافها السياسية، كما أنها تشترك مع الجماعات السلفية الأخرى في الكثير من آرائها الفقهية المتعلقة بالمرأة والعلاقة بالأقليات المذهبية والدينية الأخرى وفي نصيتها المغرقة. وهي حركة جاءت عليها الكثير من التحولات والانشقاقات قادت إلى تغيير في الرؤى والإستراتيجيات. لكنها في عمومها تعتبر وليدة الحرب في أفغانستان، والتي في أتونها تشكلت أولى خلايا تنظيم "القاعدة" في الجزيرة العربية والتي تشمل دول مجلس التعاون واليمن، وهي ذات الحركة التي تقود العمل المسلح في جنوب اليمن، وتنسب إليها بعض العمليات العسكرية والعمليات الانتحارية في المملكة العربية السعودية مقابل الجماعات المؤيدة لتنظيم "الدولة الإسلامية" (داعش).

وقد بدت هذه الحركة/ الجماعة في المدة الأخيرة ذات قوة وحضور كبيرين، لا تقارعها التيارات السلفية الآخرى. فقد ساعدت حروب العراق وسوريا، وحجم الدعم الذي تلقته من الأوساط الرسمية والشعبية في سنواتها الأولى في أن تشكل أطروحاتها موقعاً في أوساط الشباب الخليجي والسعودي على وجه التحديد، وهذا يفسر كبر حجم انخراط الشباب السعودي في العمليات "الجهادية" في

العراق والشام، وهي الجماعة التي تنسب إليها جل العمليات الانتحارية والإرهابية ضد مؤسسات الدولة ورجال الأمن وضد الطائفة الشيعية في المملكة العربية السعودية والكويت.

5– دولة الخلافة على حدود الخليج

لقد ساهم إسقاط النظام الملكي في أفغانستان في إطلاق كل أشكال النوازع المنفلتة من التضامنيات التقليدية: القبلية والعرقية والطائفية، وهي نوازع لم تنتهِ حروبها عند أفغانستان حتى مع إسقاط "طالبان" و"القاعدة" على يد التحالف الدولي الذي قادته الولايات المتحدة بعد تدمير برجي نيويورك على يد إرهابيي "القاعدة". بل إن المخاوف ما زالت قائمة رغم مرور أكثر من 15 عاماً. فالكثير من الساسة الأفغان لا يخفون مخاوفهم من أن انسحاب قوات الولايات المتحدة سيقود إلى سقوط النظام الأفغاني سريعاً في يد الجماعات الطالبانية. ألم يقُد سوء إدارة وفساد الطبقة السياسية العراقية وتكالب أحزابها نحو مصالحها الفردية والحزبية والطائفية الضيقة، بالإضافة إلى انسحاب القوات الأميركية إلى ما هو عليه العراق الآن، رغم قدرته مؤخراً وبمساعدة الولايات المتحدة الأميركية وإيران على استعادة جل أراضيه من دولة "داعش". وبعض ذلك قد يفسر المحاولات التي تجريها الولايات المتحدة الأميركية برعاية قطرية مع "طالبان" للوصول إلى صيغة ما تشركهم في الحكم. من الناحية الأخرى، فإن حجم الاختراقات التي أحدثتها "طالبان" في النظام والقوات الأفغانية قاد إلى سيناريو شبيه بسقوط الموصل ومحافظات الغرب العراقي في يد الجماعات الداعشية والقبلية والبعثية العراقية. إن القوة التي باتت عليها الجماعات الطالبانية في أفغانستان وباكستان إن هي إلا انعكاس لحقيقة أن الجماعات القبلية في كلا البلدين قد أصبحت إحدى أهم البيئات الحاضنة، ليس فقط للجماعات الطالبانية وإنما للفكر والتفسير السلفي المتشدد للدين الإسلامي. وثانياً فقد تشكل على مدى العقود الثلاثة الماضية بيئة دينية قد اتسمت بالمحافظة وتمتلك كل مقومات البقاء المادي واللوجيستي، وهي قد استطاعت أن تكون في غنى عن أي مساعدات مالية أو لوجستية رسمية بفعل حجم الدعم المتأتى لها من الجوار الإسلامي والأتاوات التي تفرضها على البعض أو كنتيجة لاستغلالها الكثير من مصادر الثروة كالزراعة والنفط وبيع الآثار في الحالة العراقية والسورية. بل إنها باتت من الامتداد والكبر بحيث يصعب على النظام في كلا البلدين ضبطها وكبح جماح تمددها. وإذا ما كان النظام العراقي، وبمساعدة كبيرة من الولايات المتحدة الأميركية وإيران قادراً على تحجيم وطرد الجماعات الداعشية من عراقيين وأجانب عن الكثير من

مناطق الغرب والشمال الشرقي العراقي، فإن تحييد مثل هذه الجماعات يتطلب عملاً سياسياً وثقافياً كبيراً، قد يكون أولها نسج تصالح حقيقي مع المكون السني في العراق، وإدماجه إدماجاً كاملاً في العملية السياسية، فما تعرض له هذا المكون منذ الاحتلال الأميركي للعراق كان كبيراً وأن تجاوز معضلات المرحلة السابقة يتطلب عملاً أكبر من الشعارات والكلمات. لقد أصبح النظام العراقي بعد سقوط نظامه البعثي غنيمة تقاسمتها القوى الإسلاموية الشيعية وبعض السنية.

ما نريد قوله هنا، إن حرب التحالف التي تقوده الولايات المتحدة على دولة الخلافة في بلاد الشام والعراق والأخرى الذي تقوده روسيا وحلفاؤها الإقليميون، قد يكلل بالنجاح من الناحية العسكرية، إلا أن الفشل في تفكيك البيئة الاجتماعية والثقافية والدينية للفكر والممارسة الداعشية، بالإضافة إلى فساد الطبقة السياسية الذي جاء مع الاجتياح الأميركي للعراق قد ساعد في بناء الجماعات السلفية حتى باتت تهدد وجود النظام الجديد على الأرض، وهو تهديد لم ينتهِ بانتهاء الوجود الفيزيقي لدولة "داعش" والتي قد استطاعت أن تشكل لها وجوداً في عقول الناس خلال السنوات الثلاث التي تحسب من عمر النظام أو قبل ذلك بقليل. وبالمثل، فإن القوة العسكرية تميل لقوى التحالف في مواجهة "دولة الخلافة"، إلا أن المواجهة الحقيقية تتمثل في قدرة الدولة في الخليج على تفعيل القطيعة مع المنظومة المؤسساتية والفكرية والتنظيمية التي باتت "مفرخة" لكل قوى التطرف الديني والسياسي في مجتمعات الخليج العربي. فليس سراً القول إن منطقة الخليج كانت البيئة الحاضنة لكل القوى الإسلامية المطاردة في البلاد العربية، وهي فلول/ قوى ساهمت في البناء الفكري والسياسي للجماعات الإسلاموية الخليجية، بل إنها بفعل حضورها المكثف في النظم التعليمية والثقافية والإعلامية وفي المؤسسات الدعوية والخيرية في المنطقة قد ساهمت في خلق نسق فكري وثقافي يحمل قدراً من الحساسية لأوجه الحداثة الاجتماعية والثقافية. كما أنها شكلت بيئات متبنية لأشكال من الأفكار والأطر الثقافية المعادية لكل أشكال الاختلاف السياسي والديني. ويكفي القول إن احتضان بعض مجتمعاتنا لرموز التطرف الديني ولربما السياسي، قد ساهم في الحالة السياسية والثقافية غير المتوازنة التي باتت عليها بعض مجتمعات المنطقة. والتي غدت تلاحق كل الكتابات الفكرية الممثلة للفكر الحداثي ورموزه العربية.

من الناحية الأخرى، فإن انتشار أفكار هذه الجماعات في النظام التعليمي بمستوياته المختلفة يفسر بعض عمليات التشكيل الفكري الذي باتت عليه الأجيال الخليجية الجديدة، بل إن بعض قياداتها المحلية قد تسلم بفعل ذلك قيادة مؤسسات رسمية تم توظيفها من قبلهم في رسم سياسيات الجماعة وتحالفاتها في الفضاء المحلي والإقليمي. وإذا ما كانت هذه التحالفات قد نُسجت مع قيادات وجد

البعض فيها قدراً من "الاعتدال" السياسي رغم سمة اللامرونة في مواقفها الاجتماعية وتصلبها الديني، لكن هذه الجماعات ككل القوى السياسية الشمولية وبفعل الضغوط التي تخضع لها فإنها بالضرورة مؤهلة "لتفريخ" جماعات وأجيال جديدة تتصف عادة بالتطرف وعدم الانتظام، بل إن سياقاتها الفكرية والسياسية ومنابعها الأيديولوجية الأولى تدفع نحو مزيد من التطرف والانفلات في الأفكار والمواقف. أي بمعنى آخر، أن الأجيال الجديدة من الجماعات السلفية الجهادية قد باتت أكثر تشدداً في تفسير النصوص الدينية وأكثر نزوعاً نحو تبني العنف مع كل المختلف الديني والسياسي والاجتماعي[139]. ويمكن ملاحظة ذلك في تطور هذا التشدد من الحقبة الطالبانية مروراً بالحقبة "الزرقاوية" وأخيراً بالحقبة الداعشية رغم أنها تنهل من ذات المنابع الفكرية. فمثلاً في الوقت الذي بدت "طالبان" و"القاعدة" أكثر حرصاً على إبعاد النساء عن عملياتها العسكرية، أدمجت حركة الزرقاوي وبصورة أكبر "داعش" النساء في عملياتها العسكرية: كجهاديات وانتحاريات... بل شاعت في أوساطهم فتوى مجهولة المصدر أطلق عليها بفتوى "جهاد النكاح"، روجت لها بعض مصادر التنظيم ومعارضيهم. بمعنى آخر أنه في الوقت الذي بدت فيه "طالبان" والقاعدة أكثر حرصاً على إبعاد النساء عن عملياتهم العسكرية، طورت "داعش" وبطريقة كبيرة مشاركة النساء في عملياتها الجهادية.[140]

139 يبين كتاب مناهج العلوم الشرعية في التعليم السعودي، التأثير الذي يشكل النظام التعليمي السعودي في أوساط شبيبة، وقد يعكسه حضورهم الكبير في أوساط الجماعات السلفية الجهادية والمتطرفة، وبروز بعض مشايخهم كقيادات فكرية وسياسية لهذه الجماعات، انظر: عبد العزيز القاسم (إشراف)، **مناهج العلوم الشرعية في التعليم السعودي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

140 انظر أمال قرامي ومنية عرفاوي، **النساء والإرهاب، دراسة جندرية**، دار مسكيلياني للنشر. تونس، 2016.

فالحركة الإسلاموية في منطقة الخليج تمتلك بنية واسعة من المراكز الدينية: والتي تأتي على شكل محطات تلفزيونية ومواقع إلكترونية، وانتشار واسع من خلال وسائط الاتصال الاجتماعي ومراكز لتحفيظ **القرآن** ومراكز تبليغ ومساجد فرعية، غالباً ما تكون في الأطراف البعيدة في أنشطتها عن المراقبة الرسمية وجلسات وعظ رسمية وغير رسمية. كما أسند إلى بعضها مواقع الإشراف على المناهج التعليمية التي جاءت في الكثير من مضامينها متسقة مع المواقف الفكرية والتفسيرات الدينية المتشددة لهذه القوى، فالتشدد هو في واقع أمره نتاج لتلك البيئة التي صيغت تحت أعين الإدارة الرسمية أحياناً وبرضى منها، غير مدركين حينئذ بتبعات ذلك على مجتمعاتنا على المدى المتوسط والبعيد، وتكشف فيديوهات ما يسمى "المجاهدين" الخليجيين في بلاد العراق والشام، التي تأتي إلينا عبر "يوتيوب" حجم التهديد الذي يحمله هذا التنظيم للحكم والمجتمع بكل

مكوناته في مجتمعات الخليج. وهو تهديد لا ينتهي بإنهاء الوجود الفيزيقي في العراق وبلاد الشام واليمن وإنما يأتي عبر إعادة صياغة كل سياساتنا التعليمية والإعلامية والثقافية ولربما وسائط التوجيه الديني.

بمعنى آخر، إن القوى الإسلاموية وبفعل تمفصلها في السياق المؤسساتي الرسمي كما هو حضورها القوي الخيري والتوعوي والإعلامي وقدرتها على الوصول لجماعات العوز في الكثير من مجتمعات المنطقة قد جعل منها قوة ذات تأثير في أوساط قطاعات واسعة في المجتمع. ويكفي القول إن عمليات التشكيل الفكري الذي خضعت له المنطقة خلال السنوات القليلة الماضية قد جعل التعاطف، وفق الاستفتاءات غير الرسمية في بعض مجتمعات المنطقة، لدولة الخلافة وممارساتها عالياً وكبيراً، وهو تعاطف يعكس حقيقة التكوين الفكري والثقافي ولربما النفسي والديني الذي خضع له هؤلاء الأفراد في الحقبة السابقة.

خلاصة القول، إن التهديدات القادمة لمجتمعات المنطقة من "داعش" ومرادفاتها التنظيمية والفكرية والثقافية هي تهديدات جدية لا يمكن التهوين منها لاعتبارات ذاتية أو عصبوية. فقد لا يمتلك التنظيم قوة عسكرية خاشمة مقارنة بدول الخليج والولايات المتحدة، لكن الخطورة الكامنة له تتأتى من حقيقة قدرته عبر قنواته الفكرية والقبلية والمذهبية على إحداث اختراقات مهمة وخطيرة في عمق أبنية هذه التجمعات، فهو قد وظف مدة السماح، أي مدة تحالفه مع الكثير من الأنظمة الخليجية، في المراحل السابقة ليحدث ذلك وليكسب قطاعاً وحضوراً على مستوى المؤسسة الدينية والمجتمع، وليخلق قدراً من التعاطف معه، بل المؤيد لما يسمى انتصاراته في العراق والشام واليمن وليبيا ونيجيريا.

إننا في مواجهة جماعات لم تُصدر لنا أفكارها من الخارج، بل إن المنطقة، هي في واقع أمرها، المنتج لها وأحد أهم حواضنها ومنبعها الفكري والأيديولوجي إن لم يكن تمويل بعضها أو جلّها. بل إن تضخم حضورها ونمو تطورها إن هو في واقع أمره إلا نتاج للاحتضان غير المدروس لتيارات وجماعات باتت عواقبها على المنطقة كبيرة وعظيمة. محاولات الأمير محمد بن سلمان للحد من قوة ونفوذ هذه الجماعات في المجتمع السعودي هي محاولات رغم جديتها قد تواجه على المدى القريب ولربما المتوسط بممانعات فردية ومنظمة من الحواضن الاجتماعية والدينية للفكر السلفي المتمفصل في المجتمع السعودي، ولطالما وظف طويلاً وهي جماعة استطاعت أن تخترق مفاصل متعددة من مؤسسات الدولة وأن تتغلغل في نسيج المجتمع وتشكل بناءاته الفكرية.[141] بمعنى آخر:

هذه المحاولات قد تكون نابعة من حقيقة الشعور الذي بدا متنامياً في أوساط رجالات الحكم والنخب السياسية والثقافية في المجتمع السعودي، بأن السلفية–الوهابية في طورها الأخير باتت تعيق تطور المجتمع وتهدد استقرار وأمن الحكم والنظام وتؤلّب العالم عليه، وأن مرحلة القطيعة في العلاقة معه قد بدأت. أي أن السنوات التي استدعت أن توظف الأيديولوجيا الوهابية في مواجهة أيديولوجيا النظام الإيراني الشيعية قد انتهت، وأن حقبة جديدة قائمة على تحييد الدين قد بدأت، وهي عملية قد تحتاج إلى بعض الزمن لمعرفة مصاحباتها على المجتمع السعودي[142]، وربما الحاجة إلى ضبط ارتداداتها العكسية على النظام والمجتمع.

141 محمد الرميحي، **الإصلاحات في الخليج. بناء النموذج البديل**، جريدة **الشرق الوسط**، 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017.

142 مصدر سابق.

6– الحواضن الاجتماعية للجماعات السلفية[143]

143 نقصد بالحواضن الاجتماعية، البيئات المختلفة التي من خلالها تتلقى الجماعة السلفية قدراً من الدعم والأمان. وهي بيئات تختلف من مجتمع لآخر لكنها مهمة في رفد التنظيم بقدر من الحياة والأمان وبالتالي العمل. فالبيئة الاجتماعية هي الأسرة والعشيرة والقبيلة والطائفة والجماعة وهي بيئات توفر الأمان والدعم لأفراد التنظيم بعيداً عن المسألة الفكرية أو الأيديولوجية. أما البيئة الثقافية، فهي الموجهات الثقافية والاجتماعية للسلوك، وقد يدخل ضمنها القيم والعادات والتقاليد والثقافة الدينية وهي موجهات في جلها تتسم بالمحافظة تلتقي في بعضها مع الكثير من الموجهات الثقافية السلفية، أو أنها قد تكون أحد موجهاتها. أما البيئة المكانية مقتصرة البادية أو القرية أو الحي أو المكان الذي تقطفه جماعة اجتماعية محددة يخلق فيما بين أفرادها قدراً من التعاضد والتساند القائم على الانتماء الواحد إلى المكان وقد يمتد للقبيلة والطائفة والجماعة الدينية. أما البيئة الأيديولوجية فتشير إلى النسق الاعتقادي أو كل ما يدخل في التكوين الفكري للأفراد من مواقف وأفكار وتفاسير تبنى عليها المواقف من الآخر والمختلف وقد يمتد إلى البيئة الأيديولوجية، قدرة هذه الجماعة على أن تجعل من الأنظمة التعليمية القائمة في بعض دول المنطقة بيئة مهمة في التكوين الفكري والثقافي للأفراد والنسق مع الجماعة السلفية، ويدخل ضمن العملية التعليمية للأفراد القائمين عليها والأفكار والكتب والوسائط المؤكدة لأفكار وقيم واتجاهات الجماعة السلفية.

رغم أن الجماعات السلفية المختلفة تنهل من ذات المعين الفكري والأيديولوجي، أي الفكر والأيديولوجيا الوهابية، فإنها قد تختلف عن بعضها بعضاً في درجة نزوعها للعنف وفي درجة موقفها النافي للمختلف الديني والفكري، وإن كانت بعض قيادات الصحوة الجديدة نزعت نحو التخفيف من الحدة التقليدية التي تتسم بها الحركة الوهابية عموماً. لكن الفعل الذي بدت عليه حركة "طالبان" و"القاعدة" في أفغانستان وباكستان والجماعات السلفية في العراق وبلاد الشام وأفريقيا، قد أثار التساؤل حول ما إذا كان هذا الفعل يعكس قناعة عقائدية راسخة وأنه بذلك يمثل التيار الأوسع والسائد في الحركة السلفية عموماً أم أنه فعل شاذ فيها؟[144]. ولا بد من القول إن تأثر بعض رواد الصحوة بفكر جماعة "الإخوان المسلمون" قد قلل لديهم من اللامرونة الاجتماعية والنصية التي تتسم بها الحركة الوهابية وأضفى عليهم من الناحية الأخرى بعض المرونة السياسية

والاجتماعية، الأمر الذي دفع بعضهم للقبول بالحوار مع الرموز الليبيرالية السعودية والالتقاء مع بعض الرموز الدينية الشيعية. وهو الأمر الذي لم تكن تجسر على القيام به القيادات الدينية التقليدية في الحركة السلفية.

144 لمزيد من التفاصيل انظر:

أ– محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي**، مصدر سابق، 2014.

ب– رول ميير، **السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير**، مصدر سابق، 2014.

ودون شك، فقد شكلت جماعة "النصرة" و"داعش" التمثلات الجديدة للجماعة السلفية والقادرة على استقطاب أعداد كبيرة من الشباب المسلم للانخراط في فعلها "الجهادي" في بلاد الشام والعراق، وأن تكون منطقة الخليج وتونس أحد مراكز الثقل فيها. بل إن أعداد الخليجيين في صفوفها قد باتت بالآلاف وتحديداً السعوديين والكويتيين والبحرينيين... وهي الجماعة/ الجماعات الأكثر قوة وحضوراً وتنامياً في الكثير من المجتمعات الإسلامية من باكستان وأفغانستان شرقاً حتى مالي ونيجيريا في أفريقيا غرباً. وهي وإن بدت جماعة تنزع نحو أن يكون العنف أداتها الرئيسية في التغيير، لكن بعضها الآخر والقليل منها بات مدركاً أن العنف لن يأتي إليها بدولة الخلافة أو المحافظة عليها، رغم قدرة جماعاتها الجهادية على تحقيق ذلك حتى الآن في أجزاء من صحراء ومدن الجنوب السوري والوسط العراقي قبل اندحارها الأخير في هذه المناطق والقطاعات، وفي مناطقها القبلية المُغلقة في أفغانستان وباكستان، ولربما في أجزاء من جنوب وشمال اليمن، وفي أجزاء من ليبيا والصومال ومالي ونيجيريا. فهذه الجماعات قد تكون قادرة على أن تقيم إمارة إسلامية هنا أو هناك، لكنها قد لا تكون قادرة على أن تجعل منها دولة قابلة للحياة إذا لم تتعايش مع الفضاء العام العالمي الذي هي جزء منه، وقبل هذا وذاك إذا لم تتعايش مع الداخل المختلف معها قبل أن تكون قادرة على التعايش مع الجوار والعالم. فالتجربة اليتيمة لإقامة دولة لهذه الجماعة السلفية كانت في أفغانستان، وهي في ذلك رغم قدرتها على بسط سيطرتها المطلقة على أجزاء كبيرة وقتذاك من أفغانستان، واعتراف ثلاث من دول العالم بها، فإنها قد عجزت على أن تقيم دولة قادرة على الحياة، فسقطت في أول اختبار لها مع العالم، بل إنها كانت عاجزة عن التعايش مع تماثيل بوذا التي دمرتها، فسقطت هي بعد ذلك. وبالمثل، فإن إسقاط جماعات "داعش" لتماثيل الآثار العراقية في متاحف مدينة الموصل وفي مدينة تدمر السورية، قد قاد هو الآخر لسقوطها المدوي لاحقاً. وهو سقوط لا يعني انتهاء وانتفاء هذه الجماعات بقدر ما أن استمرارية حواضنها الاجتماعية والفكرية تجعل منها جماعة قابلة للإحياء ولو بعد حين. وتبدو التجربة الأفغانية ماثلة

للعيان. من حيث إن التحالف الذي قادته الولايات المتحدة الأميركية، بعد 11 أيلول/ سبتمبر 2001 كان قادراً على إنهاء الوجود السياسي لـ"طالبان" كدولة، إلا أنه لم يستطع أن ينهي وجودهم التنظيمي والفكري والثقافي والاجتماعي. وهي الحواضن التي استطاعت بعد حين أن تعيد إحياء الجماعة الطالبانية في خارج المناطق الرئيسية من أفغانستان. فالمدخل الأمني والعسكري ليس كافياً لإنهاء الوجود السياسي بقدر ما يكون من الضرورة أن يرافق ذلك عملاً اقتصادياً ونظامياً واجتماعياً وفكرياً، وهو ما فشلت فيه الولايات المتحدة الأميركية في أفغانستان كما هو في العراق، فهي قد استطاعت أن تنهي "دولة الزرقاوي" السلفية في الفلوجة، لكنها لم ترافق ذلك بعمل سياسي وثقافي واجتماعي، فعادت هذه الجماعات بوجه أقوى مما سبق، ممثلة في "دولة الخلافة الإسلامية". وإذا لم تتبنّ الحكومة العراقية عملاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً موازياً وفارقاً، فإننا قد نترقب جيلاً رابعاً من الجماعة السلفية يمكن أن يعود إلى العراق كما عاد إلى مجتمعات أخرى في العالم الإسلامي.

فالجماعة السلفية ذات طبيعة سياسية وثقافية دينية محافظة، بل شديدة المحافظة، بل إن ممارسات جماعاتها من "القاعدة" و"داعش" و"جبهة النصرة" وغيرها، الدموية الطابع، ولربما اللاإنسانية، في العراق وسوريا واليمن وتونس والجزائر ونيجيريا، يعكس حقيقة أنها جماعة قد باتت منفلتة ولا ضوابط أو حدود إنسانية أو أخلاقية أو شرعية لفعلها ولمجمل ممارساتها على الأرض.

وقد مثلت التضامنيات القبلية والجماعات الاجتماعية المحافظة حواضنها الرئيسية، وهو الأمر الذي يعكس حالات انتشار الجماعة السلفية في أوساط القبلية الأفغانية الجنوبية أو الجنوبية الشرقية، الذي يمثل الشمال الباكستاني امتدادها، ليس فحسب الجغرافي، وإنما القبلي كذلك، والذي منه أصبحت تستمد قوتها الاجتماعية والسياسية. كما أن الاختراقات التي تُحدثها "طالبان" في صفوف الجيش والأمن الأفغاني إن هي إلا اختراقات تُحدث بفعل المعطى القبلي وليس السياسي أو الأيديولوجي، بل إن سيطرة القوات الداعشية على محافظة الموصل والغرب العراقي قبل سقوطها، قد جاء بفعل تلك الاختراقات الواسعة للمكون القبلي في شمال العراق وغربه.

إن ما يدعم التعاون الدائم بين ما يسمى "طالبان" الباكستانية و"طالبان" الأفغانية، ليس في كون الأول هو صنيعة الآخر أو أن الآخر وليد الأول، أو في تماهيهما الأيديولوجي أو الفكري، رغم أنها قوى تتغذى من المعين الفكري والأيديولوجي نفسه، وإنما من حقيقة أن تماهيها وتداخلها القبلي (البشتوني) قد وحد فيما بينها أكثر منه التماثل الفكري أو الأيديولوجي، بل إن قدرتها على الاستمرار نابعة من حقيقة أن حاضنتها الاجتماعية: القبلية أو الريفية، باتت تمثل معينها البشري قبل

معينها الأيديولوجي.. وبالمثل فإن قوة الجماعات السلفية في المجتمع العراقي والسوري كان في البوادي، ولربما في الأرياف منها في الحواضر وهي في أطراف المدن الفقيرة أكثر حضوراً منها في مراكزها الكوزموبوليتية. ولذلك فقد مثل الجنوب والجنوب الشرقي السوري والوسط والغرب العراقي بامتداداته القبلية والعشائرية حاضنتها الاجتماعية الأساسية، كما مثل الجنوب الأردني البدوي وقبائل سيناء في مصر حاضنتها الاجتماعية. فالقائد السلفي اليمني–الأميركي المعروف أنور العولقي الذي طاردته القوات الأميركية حتى اغتالته، قد عاش برهة من الزمن مطارداً لم تحمه الدولة أو الجماعة السلفية اليمنية، وإنما حمته القبيلة التي انتمى إليها، رغم عدم اتفاقها مع الكثير من أفكاره السياسية وتفسيراته الدينية المتشددة. كما أن عدم قدرة النظام العراقي على الوصول إلى القيادات السلفية حتى في ظل سيطرتها على الموصل والغرب العراقي، إن هي إلا نتيجة هذه الحواضن الاجتماعية التي تمثل فضاءات آمنة لدعم قيادات هذه التنظيمات التي تتماهى معها قبلياً ومذهبياً قبل أن تتسق معها فكرياً وأيديولوجياً.

7– السلفية والوعي بالوطن

وفي الحديث عن موقع الوطن عند الجماعة السلفية، فإنه يمكن القول إن الحالة الطالبانية السابقة في أفغانستان قد مثلت بالنسبة إلى البعض من القوى السلفية في إطارها الجهادي، أكثر من ملاذ آمن لها في مواجهة أنظمتها السياسية المباشرة أو القوى الدولية. ويمتد ذلك ليشمل بعض العرب ذوي التوجهات السلفية المتماهية مع الفكر والأيديولوجيا الطالبانية، مما جعل من أفغانستان وطناً لهم. بل إننا قد وجدنا نزوعاً عند بعض العرب والآسيويين من المهاجرين إلى أوروبا نحو الهجرة والاستقرار في أفغانستان إبان الحكم الطالباني، نتيجة لهذا التماهي الفكري والأيديولوجي من ناحية، ونتيجة لرغبتهم في أن ينشئوا أبناءهم كما يقولون في "بيئة إسلامية محافظة". أي أن يجعلوا من أفغانستان وطناً لهم ولأبنائهم رغم افتقارها، أي أفغانستان، لأسباب العيش الرغيد. بل إن أفغانستان قد مثلت فضاءً تصارعت أو تبارت الأفكار فيه بين منظري السلفية الجهادية من العرب والآخرين. وبدا فيها الجانب العربي أحد المكونات الأساسية المشكلة للبناء الفكري لهذه الجماعة كعبد الله عزام ومحمد المقدسي وأسامة بن لادن وأيمن الظواهري وآخرون.

من الناحية الأخرى، فإننا نعتقد أن إعلان "دولة الخلافة الإسلامية"، في عام 2014 في الرقعة الجغرافية المحددة في العراق وسوريا لم يأتِ نتيجة لسيطرة القوى السلفية على المناطق المتدخلة

بين الجنوب السوري وشمال الوسط والغرب العراقي، أو أن تكون هذه الجغرافية حاضنة طبيعية وتاريخية للعراقيين السنة فحسب. وإنما لحقيقة أن هذه الجغرافية تمثل حالة التشابك بين الجماعات القبلية صاحبة الأرض والقوى والجماعات السلفية الوافدة إليها، وهي القبائل والعشائر التي أصبحت مع الوقت الحاضن الأساسي للقوى السلفية في العراق وسوريا في ثوبها "الجهادي"، وهي قوى وبفعل بنائها الفكري والأيديولوجي والقبلي يتدنى لديها مفهوم الوطن لمصلحة مفهوم القبيلة، أي أن هناك قدراً من التماهي بين القيم القبلية والبناءات الثقافية للجماعات السلفية الوافدة عليها. وهي حالة تماثل ذلك التداخل والتماهي الحاصل بين القبائل الباكستانية والأفغانية من ناحية، وبينها وبين الجماعات السلفية في ثوبها الطالباني من ناحية أخرى. كما أن هذا يفسر الاحتضان القوي للجماعات القبلية في شبه جزيرة سيناء للسلفية الجهادية، عنها أن تكون حاضناً لجماعة "الإخوان المسلمون"، بل إن جماعة "الإخوان المسلمون" اعتمدت على الجماعة السلفية في "الترويض" من مواقف الجماعات القبلية في شبه جزيرة سيناء تجاه السلطة عندما كانوا في السلطة إبان حكم الرئيس السابق محمد مرسي، وينسحب مثل هذا القول على ليبيا واليمن والجزائر وعلى المحافظات الجنوبية في الأردن. وأن يكون مركز الثقل للجماعات السلفية الكويتية في أوساط الجماعات البدوية الكويتية في الدائري الرابع والخامس عنه في حواضرها في الدائري الأول والثاني. وهي حواضن تتداخل عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية شتى، ولربما دينية في أن تكون حواضن اجتماعية للجماعات السلفية الجديدة عنها من أن تكون حواضن للجماعات الإسلاموية العقائدية الأخرى كـ"الإخوان" والجماعات الشيعية... بمعنى آخر، إن مفهوم الأمة يمثل الأطر المشكلة لفكر وممارسة الجماعة السلفية، التي باتت تعد كل بلاد المسلمين فضاءً مفتوحاً لنشاطها الدعوي وعملياتها السياسية ونضالاتها المسلحة، بل إن تنظيماتها المختلفة باتت تنظيمات أممية، ليس من حيث هذا التنوع الإثني للمنخرطين في عملياتها السياسية أو الجهادية، وإنما على أساس أن "كل بلاد المسلمين" أوطاني، وهذا يفسر كبر حجم الانخراط الأممي في "حركاتها الجهادية".

وخلاصة القول إن الطبيعة الأيديولوجية المحافظة للجماعات السلفية ذات المنشأ الثقافي–الصحراوي، قد التقت مع الطبيعة البدوية والقبلية المحافظة بصفتها جماعة حاضنة في كل المناطق التي شهدت حضوراً مكثفاً لها. وهي سياقات اجتماعية وثقافية لم يتشكل في سياقها الثقافي–السياسي وبطريقة كافية وعي كامل بالوطن. بل إن الحضور الكثيف للمقاتلين من الإثنيات غير العربية: الشيشانية والآسيوية والأفريقية والأوربية يؤكد، ليس فحسب أنها قوى عابرة للحدود والإثنيات،

وإنما في أنها قوى بات الوعي بالأمة الإسلامية في سياقه العام يسبق لديها الوعي بالوطن في أطره الجغرافية الحديثة.

8– مستقبل الحركة السلفية

تمثل المرحلة التي أعقبت سقوط النظام الاشتراكي في أفغانستان على يد "المقاتلين" الأفغان والأجانب، ومن ثمة بروز ظاهرة الأفغان العرب والشيشان في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي بدايات تمثل حضور الجماعات السلفية في المنطقة العربية خارج إطار وجودهم التقليدي في الجزيرة العربية. إلا أن المُحرك الضخم لهم قد جاء في المنطقة العربية بعيد الغزو الأميركي للعراق. فالجماعة السلفية وكما هو معروف قد وظُفت من قبل النظام السوري في حربه غير المعلنة ضد الأميركان في المراحل الأولى من احتلالهم للعراق، وهي قد تلقت الدعم من النظام الإيراني وأنظمة في الخليج لخلخلة الوجود الأميركي في العراق الذي باتت تستشعر خطره كل الأنظمة المحيطة بالعراق. بل يمكن القول إن الذي عمق من ذلك الأخطاء الإستراتيجية الأميركية الكبرى في العراق. وهي كلها أمور ساعدت على انتشار الحركة في عموم العالم الإسلامي من أندونيسيا شرقاً حتى المغرب غرباً، بل إنها استطاعت أن تتخطى كل الحدود الجغرافية وأن يكون لها حضوراً ماثلاً في كل دول الغرب، في شرقه وغربه، وهي الحركة الوحيدة، بعد الحركة الخمينية ودولة "طالبان" التي استطاعت أن تقيم لها دولة دينية في تاريخنا المعاصر.[145]

145 أنظر: أوليفييه روا، **الجهاد والموت**، مصدر سابق.

فرغم قدرة بعض الحركات السلفية على إقامة "دولة الخلافة" في أفغانستان والعراق وسوريا وأجزاء من نيجيريا والصومال واليمن الجنوبي، لكن عدم قدرتها على المحافظة، بهذا المكتسب السياسي، إن هو إلا انعكاس، **أولاً**، لفشلها في التعايش مع محيطها المحلي والإقليمي والدولي الذي باتت هي جزء منه، ونزوعها نحو تهديد جيرانها بمد نفوذها أو سلطتها إليه، وهو ذات الخطأ الذي وقعت فيه الدولة الإسلامية في إيران، منذ نشأتها في مطلع العقد الثامن من القرن الماضي حتى الآن، رغم تواري هذا الطموح كثيراً مقارنة بسنواتها الأولى. **وثانياً**، ما يسميه أوليفييه روا إخفاقها الفكري القائم على مأزق إلغاء ما جاء بعده من جديد في الفكر والتكنولوجيا وأنماط إدارة الدولة ومؤسساتها وفي حياة الناس ومواجهة مشكلاتهم المختلفة[146]. وما يجب إدراكه أن هذا الإخفاق لن يثني هذه الجماعات من نزعة الوصول للسلطة أو الاستيلاء على الدولة، كما أنها لن تعدم أي قدراً

من جماهيريتها وحضورها، القائم على طبيعة خطابها الشعبوي الشمولي الموظف للدين. ويظل عنصر التعبئة الأساس في كل الصراعات التي تقودها القوى الإسلاموية في مواجهة المختلف أو الخصم. إذ أثبتت سنوات أزمة الربيع العربي الذي مرت به مجتمعاتنا أنه سيبقى، ولفترة قد تطول أو نتيجة للحالة التي باتت عليها مجتمعاتنا. فعنصر التعبئة الجماهيري الأساس في صراعات الداخل والخارج. ويلعب هذا العنصر التعبوي دوراً مهماً في مواجهة ما يسمى التمدد "الصفوي الإيراني"، في داخل هذه المجتمعات. فقد وظفته كل الحكومات الإسلامية ضد ما أسمته "بتشييع" السنة، أو في صراعها مع إيران كما وظفت إيران التشيع في صراعها مع السعودية والنظام العراقي السابق وغيره، كما هو في توظيف الدين من قبل هذه الحكومات ضد ما أسمته "الجماعات" المنحرفة من الإسلامويين في داخل مجتمعاتها، حيث تصنف هذه الجماعات في خانة أصحاب الفكر المنحرف، في نظر الخطاب الرسمي للدولة. أما الدولة، فهي حائدة عن الإسلام الصحيح أو هي دولة الكفر من وجهة نظر هذه الجماعات، فوجب قتالها. لذا يرون أن الاستيلاء على السلطة يتيح لهم أسلمة المجتمع الذي أفسدته القيم الغربية[147].

146 أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2016، ص 7.

147 أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 13–15.

ورغم أن الحركات الإسلاموية، في مضمون خطابها، متجاوزة للحدود القومية الإثنية والقبلية والجغرافية، وهي كذلك في بعض تشكيلاتها الجديدة، التي تقارب في هذا التجاوز التنظيمات اليسارية واليسارية الثورية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي. فالكثير من "مناضلي" العالم الثالث قد انخرطوا في السابق، فيما يسمى الحركة الثورية العالمية، في فيتنام وفلسطين وفي دول أميريكا اللاتينية وغيرها. ألم يقاتل الكثير من العرب ومن دول العالم الثالث ولربما أوروبا في صفوف المنظمات الفلسطينية اليسارية، وهي حالة بدت بعض الشيء شبيهة بالحالة الجديدة التي باتت عليها السلفية الجهادية في أطوارها السابقة في أفغانستان وفي أشكال نضالاتها في سوريا والعراق. فقد استطاعت هذه الحركة أن تستقطب في عملياتها المختلفة جهاديين من الصين وروسيا وأوروبا والفيليبين وأندونيسيا والهند وغيرها، ومن كل البلاد العربية، في عملياتها الانتحارية والعسكرية في العراق وسوريا وليبيا. وهي حالة لا تعكس حقيقة ما قد يسمى نزوعها العصبوي في أوساط منظماتها الأساسية. وما يقال عن تحالف الجهادية السلفية مع بقايا "حزب البعث" العراقي في الغرب السني، إن هو في حقيقته إلا تحالف قائم على أساس قبلي–عشائري ومذهبي، أكثر منه على أساس أيديولوجي. بمعنى أن الطبيعة العلمانية لـ"حزب البعث" قد لا تلتقي أبداً مع الطبيعة

الثيوقراطية لجماعات "داعش". من هنا، فإن فلول البعثيين العراقيين في هذه المناطق قد التقت مع السلفية–الجهادية على القاعدة العشائرية–الطائفية في مواجهة السلطة العراقية التي هي الأخرى قائمة ومستمدة من دعم قائم على أسس جهوية–طائفية. أي أننا هنا، وكما تتناقله التحليلات الإخبارية أمام تحالف الغرب القائم على الانتماء القبلي السني في مواجهة تحالف الجنوب القائم على المعطى العشائري الشيعي.

فـ"طالبان" مثلاً رغم إدعائها بالتمثيل الأفغاني إلا أن جل قيادتها ومكوناتها من قبائل البشتون، كما أن جماعة "الإصلاح" اليمينة أقرب إلى تمثيل قبائل حاشد في الشمال منها في الجنوب، أو أن يكون فيها تمثيلاً قبلياً متنوعاً، كما أن حركة "الإخوان المسلمون" الأردنية مثلاً وقد ينسحب هذا على الكثير من البلاد الخليجية، أقرب إلى تمثيل النخب الحضرية المدينية وتلك الممثلة للطبقة الوسطى عنها للأطراف. أما الحركة السلفية، فهي في الكويت مثلاً أكثر حضوراً في الأوساط البدوية القبلية، أي في ما يسمى في الكويت مناطق الدائري الرابع والخامس عنها ذات حضوراً في أوساط الكويتيين الحضريين. كما أنها في البحرين أقرب إلى تمثيل العرب السنة مقابل أن تكون حركة "الإخوان المسلمون" أكثر تمثيلاً لعرب الهولة وبعض العجم السنة، ومن الشوافع مقابل الأخرى التي تمثل تحول بعض الموالك إلى الخط المتشدد عند الحنابلة. كما أن الأحزاب الشيعية المعروفة، كـ"حزب الدعوة" و"حزب الله" وغيرها أكثر تمثيلاً في البحرين مثلاً في أوساط العرب الشيعة أكثر من العجم الشيعة، مقابل أن تمثيل الشيرازيين يبدو في أوساط العجم الشيعة أكثر منه في أوساط العرب الشيعة. ومثل هذا القول لا يعني أنها تمثل هؤلاء تمثيلاً خالصاً، وانعدام الآخر، وإنما في كونها باتت تعرف بذلك. فمعظم التنظيمات الإسلاموية البحرينية كـ"الإخوان" والسلف و"الجمعية الإسلامية" وغيرها التي انضوت مثلاً في البحرين تحت راية "تجمع الفاتح"، كانت لا تحبذ كثيراً أن يكون من بين قياداتها ما أطلق عليه "جماعة المجنسين"، أي البحرينيين المكتسبين حديثاً للجنسية البحرينية من عرب وغير عرب، رغم قبولها بأن يكون لهؤلاء حضوراً في أنشطتها دون أن يكونوا ممثلين في قياداتها. كما أن هذه التنظيمات ذاتها منقسمة فيما بينها، رغم إسلامويتها بين السنة العرب والهولة أي بين الشوافع والموالك. وهو انقسام يعبر عنه على أكثر من مستوى وفي مجالات متعددة. وبالمثل، فإن النظام الديني في إيران رغم ما قد يبدو عليه من انفتاح ونزعة أممية دينية ليس منفتحاً على الإثنيات غير الفارسية كالعرب والأكراد والبلوش وغيرهم، أو على المذاهب الإسلامية الآخرى كالسنة وغيرهم في إيران، وعلى أصحاب الأديان والمعتقدات غير الإسلامية كالمسيحيين واليهود والبهائيين والزرادشت وغيرهم. إذ إنه نظام رغم أممية خطابه

السياسي ورغم العلاقات التنظيمية التي يبنيها مع الجماعات الإسلاموية السنية وتحديداً جماعات ""الإخوان المسلمون"" ومع بعض القوى اليسارية في المنطقة العربية ولربما في العالم الثالث، لكنه يبقى نظاماً ذو نزعه فارسية وذلك بتأكيد دستوره أن يكون رئيس الدولة فارسي الأصل وإثنا عشري المذهب. رغم أن أصحاب الإثنيات العرقية الأخرى يشكلون جزءاً كبيراً من المجتمع الإيراني. بمعنى آخر، إن التنظيمات الإسلاموية رغم ما قد يبدو من أمميتها وقدرتها على أن تكون جماعة عابرة للحدود والقوميات، لكنها تبقى مع ذلك في أطرها التنظيمية وفي توزيع منافعها محبوسة في تلك النزعات العصبوية لقياداتها أو لأفرادها.

وأعتقد أن هناك مجموعة من الأمور تعطل مسألة الأممية بين الأحزاب الإسلاموية، كما هي بين كوادر المنظمة الواحدة. فرغم ما قد نلحظه مثلاً من تعاضد يتجاوز الحدود الجغرافية بين أفراد وجماعات ""الإخوان المسلمون"" من عضد وحماية ودعم لوجستي ومعنوي، لكن تبقى الانتماءات القطرية فيما بينها قائمة، بل إن التشكيل الاجتماعي الأولي لقياداتها يؤثر في نظرتهم لبعضهم البعض. فالتشكيلات الخاصة بهم في منطقة الخليج طالما نُظر إليها على أنها ""البقرة الحلوب""، تسند التنظيم الرئيسي الأم والتنظيمات الفرعية الآخرى بالمال وأحياناً بالمساندة الإعلامية، إلا أن الخليجيين أقل من أن يكونوا في قيادة التنظيم الأممي لـ""الإخوان"". بل إنه كتشكيل لا زال يُحتكر من قبل المصريين عن أن يكون هناك تمثيلاً لأقاليم التنظيم في المنطقة العربية. وهي حالة قد تكون بدرجة أقل في أوساط الجماعات السلفية، نتيجة للتنوع والاختلافات الفكرية والأيديولوجية التي باتت عليها الجماعة منذ سقوط ""طالبان"" في مطلع القرن الحالي حتى الآن. بل إن الضربات القوية والمتتالية التي جاءت عليهم قد همشت البعض ودفعت نحو قدر أكبر من التطرف عند البعض الآخر. وهي في تشكيلاتها الأخيرة قد أخذت طابع القطرية وأحياناً القطرية المفرطة وتحديداً بعد انتهاء دولتهم في العراق والشام. كما أن ""القاعدة"" في تشكيلاتها الجديدة قد عبرت عن بعض الأممية التي اتسم بها التنظيم في أعضائه ومناصريه رغم استمرارية الاحتكار العربي لقياداته. وهي قيادات قد جاءت من العراق وبلاد الشام ومصر والسعودية من أن لعناصرها من شمال أفريقيا تمثيلاً واضحاً في قياداتها العليا.

من الناحية الأخرى، فإن حقيقة التأسيس السياسي للدولة الوطنية في المنطقة العربية، وفشل كل مشاريع الوحدة بين كل أقطاره يعمق من حقيقة القطرية فيما بين دوله ويعزز بالتالي الإقليمية التي أصبحت حقيقة قائمة لا يمكن تجاوزها. بل إن هذه النشأة قد أسست لدول وهويات جديدة لم تكن معروفة في السابق على الخريطة السياسية العربية كالأردن والإمارات العربية المتحدة والمملكة

العربية السعودية وغيرها. وهي أطروحة أو ممارسة لن تقوى على واقع قوي وقائم. أي وكما يقول أوليفييه روا، فإنه ينبغي الحديث عما يسميه حركية إسلاموية وليس عن أممية إسلاموية".[148] وعموماً فإن الحركة السلفية منذ معارضاتها الأولى لوجود القوات الأجنبية في الجزيرة العربية إبان الاحتلال العراقي في الكويت، وهو الأمر الذي قاد إلى انشقاقات في أوساطها، بعض تلك الانشقاقات جاءت إليها إبان "الجهاد" في أفغانستان وبعضها الآخر جاء بفعل "جهاد" السلفية في العراق وسوريا وليبيا. وعموماً يمكن هنا تحديد أهم التحولات التي جاءت على الحركة خلال العقود الثلاثة الماضية في الآتي:

148 أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 12.

أولاً: إن الحركة السلفية قد خضعت، كما أسلفنا إلى تحولات مهمة في علاقة الديني بالسياسي، كما هو في خطابها نحو الدولة، وهي وإن لم تغير كثيراً من مواقفها من الطوائف الإسلامية وأصحاب الأديان الاخرى، لكنها وخصوصاً منذ الاحتلال الأميركي للعراق، وبفعل عمليات الشحن السياسي والطائفي، وفتاوى شتى، قد يكون منها فتاوى بعض رموز ما كان يعرف بالوسطية الإسلامية، وتمثلها في خطاب وفتاوى بعض شيوخ السلفية، قد أحلت قتل المختلف السياسي والديني وفق مبررات سياسية بحتة. إذ قادت الحركة في فصيلها الجهادي كل العمليات الإرهابية والقتل والسبي، لكل المختلف المذهبي والديني والسياسي، وهي عمليات قادتها الحركة ممثلة في "القاعدة" و"طالبان" و"داعش" و"النصرة"، في أفغانستان وباكستان والعراق وسوريا، بل إنها شملت في الفترة الأخيرة كلاً من الكويت والمملكة العربية السعودية ومصر.

وامتد هذا العنف منها لتشمل به الدولة التي منها كانت في السابق تحصل على قدر من الدعم المادي والسياسي. فلم يعد، "طاعة ولي الأمر" ركناً مقدساً وأساسياً في التشكيلات الجديدة من الحركة السلفية في باكستان وأفغانستان والعراق وسوريا ودول الخليج كما هي في مصر وليبيا والجزائر.

ثانياً: أن عنفها ضد الدولة قد ولد مزيداً من العنف الرسمي المضاد، وأن توالي الضربات لها قد قاد إلى:

أ– انشقاقات في صفوفها، ظاهرها فكري وباطنها سياسي ولربما في أحيان أخرى شخصي ومصلحي. وتبرز هذه الانشقاقات والانقسامات في تشكلاتها المختلفة في الحالة السورية والليبية. بل

إن عنفها ضد بعضها البعض لا يقل شراسة عن عنفها ضد الأنظمة العربية المتخاصمة معها وضد المختلف الديني والمذهبي.

ب- استمرارية الحالة العراقية والسورية والأفغانية غير المستقرة قد قَوّت من الهوية المذهبية للنظام الإيراني، ولربما حضوره الكثيف في العراق وسوريا وقد يقال اليمن، ما يدفع الأنظمة والجماعات الأخرى نحو تأكيد الهوية المضادة لمواجهة النظام الإيراني. وهي حالة لا تدفع كثيراً نحو استواء الاعتدال الديني في المشرق العربي عموماً. فجزء من البروز الكبير للجماعة السلفية بأشكالها المختلفة وتوظيف الأنظمة لها إن هو إلا مواجهة آثار ما يسمى "التمدد الإيراني" في أشكاله المختلفة في المنطقة وهي حالة لا تدفع إلا نحو مزيد من التشدد والتضخّم في الهوياتية الطائفية. وهو ما يؤذن بآثاره المدمرة على النسيج الاجتماعي لمجتمعات الخليج التي عرفت بتعدديتها الإثنية والمذهبية.[149]

149 انظر أشرف عثمان، **الصعود الإيراني وعمليات إنتاج الآخر في دول الخليج العربي**، في أحمد المغازي وآخرون، **بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية، التحديات الاجتماعية والاقتصادية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة، 2016.

إن تضخم ذلك قد يمنع المعتدلين من الجماعة السلفية من نسج أي شكل من أشكال التواصل مع المختلف المذهبي والديني. فأفراد مثل سلمان العودة وعايض القرني وغيرهم قد تعرضوا لضغوط من قبل أوساطهم السلفية لمجرد استضافتهم من قبل أفراد شيعة في المنطقة الشرقية، وهو ما تطلب توضيحاً منهم يأتي في الغالب على شكل اعتذار عن ذلك.[150]

150 انظر، باقر النجار، **السياقات الاجتماعية الثقافية المكونة لرجال الدين في المنطقة العبرية**، في **بهجت قرني (تحرير) التنمية الإنسانية العربية في القرن الحادي والعشرين**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

ثالثاً: تبرز الحركة السلفية، كأحد أهم الحركات الإسلاموية المتفاعلة مع العولمة، من حيث توظيفها لتقنياتها الجديدة في عملياتها الجهادية وفي جهازها الدعوي والاعلامي والتبشيري والتعبوي. بل إن الحركة بدت مهتمة، لتبيان قدرتها ليس فقط في تجنيد أبناء الجاليات العربية والمسلمة في الغرب، وإنما في قدرتها على تحويل بعض الشيعة وأبناء بعض مسيحيي الغرب من الغربيين وتجنيدهم في عملياتها الجهادية. وفي قدرتها على نقل نشاطها الدعوي والجهادي من الإطار المحلي والإقليمي إلى العالمي، حيث أصبح العالم الفضاء الأوسع لنشاطها الدعوي والجهادي.

رابعاً: هي حركة رغم اندماجها وتوظيفها للعولمة وآلياتها في عملياتها الدعوية والجهادية، لكنها تعمل على وقف اندماج الأجيال الجديدة من المهاجرين المسلمين في الغرب في مجتمعات

الاستقبال، بل إنها توظف تلكؤ هذا الاندماج لمصلحة عملياتها التعبوية والجهادية. فالكثير من العمليات التي جرت في بريطانيا وفرنسا وألمانيا، قام بها أفراد من الجيل الثاني من المهاجرين المسلمين للغرب أو المتحولين الجدد من الغربيين للإسلام. وقد سهل لها ذلك قدرتها على بناء بيئات وحواضن دينية في دول الاستقبال تعمل من خلالها على تجنيد الأجيال الجديدة من المهاجرين المسلمين للغرب والولايات المتحدة الأميركية.[151]

151 انظر أوليفييه روا، **الجهاد والموت**، مصدر سابق.

وأخيراً، فإنه ليس من السر القول إن تعبئة السلفية–الوهابية قد نجحت في صد تأثيرات الثورة الإيرانية وتحجيمها ضمن أطرها الجغرافية رغم تمددها في العراق وبلاد الشام، إلا أنها وفي ذات الوقت دفعت باتجاه نمو غير عادي للسلفية–الوهابية، كمعتقد ومذهب ديني في عموم المنطقة الإسلامية. بمعنى أنها دفعت باتجاه تسهيل وتشكيل خلايا للسلفية–الوهابية في عموم المنطقة الإسلامية. كما أن هذا الفعل رغم إقرارنا بنجاحه في صد الموجة الثورية القادمة من إيران. لكنه وفي الوقت نفسه، أثار الكثير من المشكلات على صعيد الداخل العربي والإسلامي، قد يكون منها، حالة الطأفنة الذي باتت عليها المنطقة العربية، والتي تشتد حدتها في مناطق التماس العربي الإيراني وتخف في الأطراف. بل يمكن القول، حتى الأطراف العربية والإسلامية باتت ساحة تعبئة وصراع طائفي كبير. إن هذا الفعل قد قاد نحو مزيد من الأسلمة والمحافظة التي شجعت عليها التعاليم السلفية. فانتشار ارتداء الحجاب والنقاب بأشكاله ومسمياته المختلفة والثياب القصيرة وإطلاق اللحى والدعوة لتوظيف العنف في فرض أو منع رؤى أو سلوك أو نشاط ثقافي أو ترفيهي أو ديني قد جاءت مع هذه الحقبة وليست قبلها.

لقد مثلت القوى السلفية، ولربما ما زالت، رأس حربة الكثير من القوى والأطراف الإقليمية في الخليج في صراعها مع إيران أو الأطراف الإقليمية العربية الأخرى، كما هي في صراعها مع الولايات المتحدة الأميركية، بل إنها خلال السنوات الموسومة بعقد "ربيع العرب" قد مثلت المكون الأساسي في الثورة المضادة، والتي على يدها تم تخريب أي تحولات يمكن أن تكون إيجابية في حالة الثورة السورية والليبية ولربما اليمنية.[152]

152 انظر أحمد موصللي وآخرون، **جماعات العنف التكفيري**، مصدر سابق، ص105–112.

الفصل الثامن

الجماعات الإسلاموية والديموقراطية:
زرع لم يأتِ بثمر بعد

"لدينا حالة مشروطة للديموقراطية تقوم على فكرة إسلامية أصيلة تدور حول الوضع الخاص للإنسان بين مخلوقات الله. وهي مشروطة لأننا لم نفكر بعد في التحدي الكبير الذي يواجه هذه الحالة: كيف يمكن أن يتواءم القانون الأعلى للشريعة القائم على حاكمية الله مع فكرة الديموقراطية القائلة إن الأمم أو الشعوب تمتلك باعتبارها صاحبة السيادة، حرية التشريع بما في ذلك سن تشريعات قد تتعارض مع الشرع؟".

خالد أبو الفضل

المقدمة

رغم أن الفقهاء وعلماء الدين المسلمين قد ناقشوا النظام السياسي في الإسلام، إلا أنهم اختلفوا فيه. هذا الاختلاف جاء نتيجة لحقيقة أن الإسلام لم يحدد نظاماً سياسياً معيناً للمسلمين، وإن حدد **القرآن الكريم** الضوابط الاجتماعية والقيمية والسياسية للدولة فيه. وهي ضوابط قد اختلف الفقهاء كذلك في تفسيرها، وبالتالي اختلفوا في تفاصيل طبيعة النظام الإسلامي الذي ينشدونه وفي الضوابط الحاكمة له. وهو اختلاف انعكس على كل نقاشاتهم من مسألة طبيعة نظام الحكم المنشود والآليات الحاكمة له وبين إدخال بعد ديني خالص فيه، وبالتالي إضفاء القدسية على نظام الحكم وعلى الممسكين به. مقابل الآخر الذي وجد فيه أمراً دنيوياً يختلف باختلاف الأزمان والأمصار، وهو– نتيجة لذلك– يقرره الناس ويحتكمون فيه إلى آلياتهم المعاصرة.[153] ويعتقد أحمد الموصللي أنه من المهم التمييز

بين الإسلام كدين وكنظام إيماني إلهي، والدولة كنظام سياسي، وضعت أسسه الجماعة والعلماء. فإن مقارنة الإسلام يجب أن تكون مع الأديان الأخرى، مقابل مقارنة صعود وسقوط الدولة الإسلامية بصعود وسقوط الدول والإمبراطوريات الغربية والشرقية.[154]

153 محمد بن ناصر الألباني، وآخرون، "مسائل عصرية في السياسية الشرعية"، مجلة **الأصالة**، العدد2، كانون الأول/ ديسمبر 1992.

154 أحمد الموصللي، **جدليات الشورى والديموقراطية: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 11.

ولذا فقد شكلت قضية العلاقة بين الإسلام والديموقراطية محوراً مهماً من محاور الكتابات الغربية عن الإسلام، وهي القضية التي تلقت في الفترة الأخيرة اهتماماً من قبل بعض الباحثين العرب والمسلمين. وكان التساؤل الذي تطرحه الكتابات الغربية دائماً هو: هل الإسلام يلتقي مع الديموقراطية بوصفه نظاماً للحكم؟ أم إنه ذو طبيعة خاصة تتعارض مع الديموقراطية كآلية من آليات الحكم.[155]

155 أحمد الموصللي، مصدر سابق.

1– هل هناك ديموقراطية إسلامية

لقد دفع افتقار المنطقة العربية والإسلامية إلى نظام ديقراطي في الحكم إلى أن تذهب بعض الكتابات الغربية إلى القول: إن التكوينات الاجتماعية والثقافية والروحية للمجتمعات العربي والإسلامية تحمل مكونات جوهرية لا تعمل مع الوقت لمصلحة ونشأة أو تبني تطبيقات تؤكد سيادة القانون، أو الأخذ بمبادئ حقوق الإنسان والمواطنة والعدالة الاجتماعية. ويرى هؤلاء الكتاب أن الدين الإسلامي يختلف عن الأديان الأخرى في مقاومته لمسألة الديموقراطية وحقوق الإنسان ودولة القانون. ونتيجة لذلك ووفق هذا القول فإن المجتمعات العربية والإسلامية رافضة لأي شكل من أشكال النظم الحياتية والسياسية العصرية التي تشكل الديموقراطية بعناصرها ومبادئها المختلفة المركز الأساس فيها.[156] بل إن المؤرخ البريطاني المعروف برنارد لويس علق بعد أسابيع من تصاعد زخم ثورات الربيع العربي، بالقول "إن مسلمي الشرق الأوسط ببساطة غير مستعدين لانتخابات حرة ونزيهة، أي أنهم غير مستعدين للديموقراطية وأن أفضل ما يطمحون إليه هو نظام شورى".[157]

156 باقر النجار، **الديموقراطية العصية في الخليج العربي**، دار الساقي، بيروت، 2008، ص 10.

157 Asef Bayat, *Post–Islamism,* Oxford, Oxford University Press, 2013, p.4

بالمقابل، فإن هناك عدداً من المفكرين الإسلاميين كمحمد العوا وطارق البشري والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهم عمدت كتاباتهم نحو أسلمة الديموقراطية بإثبات أصول إسلامية لها. وتسوغ في الانخراط في عالمها وإجراءاتها وهم في ذلك قد أخرجوا الديموقراطية من سياقها التاريخي وبعدها الفلسفي وأقاموا لها أصولاً إسلامية غير مستقاة من التجربة التاريخية للإسلام بل من الفهم التأملي للنص الديني. وهي مواقف غائية وظفت من قبل بعض المفكرين والدعاة الإسلاميين لتبرير إجراءات حكومية في دولها أو رغبة لبعض القوى الإسلامية في خوض غمار العملية الانتخابية في دولها، أو لخلق حالة من الحشد الشعبي لسلوكها أو مواقفها السياسية.[158]

158 فادي ضو، **الدين والديموقراطية في أوروبا والعالم العربي**، بيروت، دار الفارابي،2017، ص 133–134.

بمعنى آخر: إن هناك اتجاهاً في أوساط الكتاب الغربيين يرون أن الإسلام غير متسق والديموقراطية، ويؤكد هؤلاء وجهة نظرهم من خلال افتقار الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية إلى تمييز واضح بين المسألة الروحانية والمسألة العلمانية، بل إن شخصية أكاديمية غربية مثل إيلي خدوري يرى أن "فكرة الديموقراطية هي جد غريبة عن التفكير العقلي الإسلامي"[159]. بل إن هذه الفكرة قد أكدتها، وفي وقت مبكر من القرن الماضي (العشرين)، كتابات الحركيين الإسلاميين كسيد قطب الذي يعتقد أن الديموقراطية تشكل تهديداً للإسلام، ويشاركه مثل هذا الرأي أبو الأعلى المودودي.[160] ويتعبر محمد ناصر الألباني، وهو أحد أهم منظري ومراجع الحركة السلفية، أن الديموقراطية مناقضة للشريعة الإسلامية والعقيدة. لأن الديموقراطية نظام طاغوت، وقد أمرنا الله أن نكفر بالطاغوت. فالديموقراطية والإسلام نقيضان لا يجتمعان أبداً. إما الإيمان بالله والحكم بما أنزله وإما الإيمان بالطاغوت والحكم به، وكل ما خالف شرع الله فهو من الطاغوت، ولا عبرة بمن يحاول أن يجعلها من الشورى الإسلامية. لأن الشورى فيما لا نعي فيه ولأهل الحل العقد من أهل الدين والورع، والديموقراطية بخلاف ذلك.[161] وإذا ما كانت جماعة وأحزاب "الإخوان المسلمون" و"حزب الدعوة" الشيعي وغيرها قد حسم أمره من مسألة الديموقراطية والمشاركة السياسية، وإن ما يمنعه من المشاركة فيها ليست بالأمور الدينية أو الفقهية بقدر ماهي مواقف سياسية بحتة، كامتناع جماعة "الإخوان المسلمون" مثلاً في الأردن والكويت أو أتباع "جمعية الوفاق" البحرينية عن المشاركة في الانتخابات البرلمانية في بلادهم في المرحلة الممتدة من عام 2010 حتى عام 2018.

159 Salwa Ismail, *Rethinking Islamic Politics: Culture the state and Islamism*, I.B. Tauris & Com. Ltd London, 2003, P 121.

160 المصدر السابق نفسه، ص 123.

161 ويعتقد محمد أبو رمان أن تكفير الديموقراطية والتعددية والانتخابات من ثوابت الخطاب السلفي، فقد جاء في كتاب **مدارك النظر في السياسية**، وهو أحد الكتب المعتمدة لدى أتباع التيار في الأردن والخليج وشمال أفريقيا، عد المسار الانتخابي نظاماً كافراً لأنه يساوي بين المسلم والكافر. وأعظم هذه كلها أنه يساوي فيه الإسلام بالكفر، حيث تجعلان في كفتي التصويت. نقلاً عن محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 78.

بالمقابل فإن الجماعات السلفية حتى تلك المشاركة في العملية الانتخابية تذهب إلى اعتبار العملية الانتخابية مفسدة كبرى، لكنهم يرون في مشاركتهم هذه مفسدة صغرى لدرء المفسدة الكبرى.[162] وتتسق هذه الأطروحات مع الكثير من الأطروحات الرسمية (الحكومية) العربية، التي تذهب إلى القول: "إن الديموقراطية بوصفها نظاماً للحكم لا يتسق والتقاليد والقيم المحلية وهو نظام غريب عن التعاليم الدينية، وهو في هذا صناعة غربية يقصد منه اختراق المنطقة العربية واستمرارية تبعيتها للغرب والولايات المتحدة الأميركية". وهي حالة دفعت بعض الكتاب للاعتقاد أن العالم العربي والإسلامي، لا يقدم أي خبرة مهمة فيما تعلق بنماذج في الحكم الديموقراطي، وإنما يقدم أنماطاً في حكم العسكر والحكم الأوتوقراطي أو الثيوقراطي كما هي في دولة الخلافة الإسلامية في سوريا والعراق وفي دولة "طالبان" وغيرها.[163]

162 محمد أبو رمان، مصدر سابق، ص 78.

163 Khaled Abou Fadl etal, *Islam and Challenge of Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p.101.

2– الدول الإسلامية والديموقراطية

تشير تقارير بيت الحرية، والتقارير الدولية الأخرى، إلى تراجع الحريات السياسية والمدنية في العالم الإسلامي والعربي بل إنها تعتبرها، بالاستثناء التونسي، من أسوأ الأقاليم في العالم، حيث تنعدم في جلها الحريات السياسية والمدنية. وحتى الدول التي كانت في مرحلة سابقة تعتبر متقدمة في مواقعها على مقياس الحريات المدنية والسياسية كأندونيسيا وتركيا، فإن وضعها قد تراجع كثيراً خلال السنوات القليلة الماضية. إذ تقع أربع من الدول الإسلامية وأربع من الدول العربية فقط ضمن خانة الدول ذات الحريات السياسية والمدنية الجزئية مقابل أكثرية من دولها تقع ضمن خانة الدول ذات الحريات السياسية والمدنية المعدومة.[164]

164 www.freedomhouse.org/

فالديموقراطية لا تنزل على الأشخاص فجأة، كما أنها لا تولد معهم وإنما هي قيم واتجاهات ومبادئ وممارسات تتشكل في عقر دار المجتمع في الأسرة وفي منظماته المدنية، وتجمعاته الأهلية

وفي مؤسسات الدولة وممارساتها. وهي لذلك ثقافة تنشأ مع الناس وتتشكل مما حولهم من قيم وتوجهات واتجاهات وسياقات ثقافية واجتهادات تفسيرية أكثر حداثة ومواءمة للنصوص الدينية. وهو تحول يحتاج إلى الكثير من العمل المؤسساتي وإلى فسحة زمنية وإلى تراكم في الخبرات وتصويب في الممارسات. وقد وجد الكثير من المراقبين والباحثين المحليين والدوليين، في موجة الثورات العربية بداية التحول نحو العمل الديموقراطي في المنطقة العربية. وهي ثورة قد جاءت بفعل تصدر أبناء الطبقات الوسطى الجديدة لمطلب التغيير السياسي في المجتمع العربي. كما أنها قد مثلت تحركاً تخلفت عن قيادته القوى السياسية التقليدية العربية بما فيها جماعات الإسلام السياسي، وإن حاولت تصدر قيادته فيما بعد. لكن ما آلت إليه الأمور في المنطقة العربية، وبفعل ما يسميه البعض الثورة المضادة فإن حركة هذا التحول قد فشلت أو أوقفت أو حرفت عن مساراتها الصحيحة. فلم يحدث هذا التحول المرجو في مصر، إذ خرج أو أخرج حزب "الإخوان المسلمون" فيها عن السلطة في ظروف سادها قدر من العنف والقوة المفرطة. وتراجعت، بفعل قدوم العسكر مرة أخرى إلى السلطة، وتقلصت وبشكل كبير مساحات الحريات السياسية والمدنية وإن لم تَغُص مصر في الفوضى كما هي الحال في باقي بلاد الربيع العربي كليبيا واليمن وسوريا وغيرها. بالمقابل، فإن البعض ينظر إلى التطور الذي جرى في تونس، واستمرارية قدر من تداول السلطة فيها، النموذج الوحيد الناجح من بلاد ربيع العرب على أنها الحالة التي لم تُوَفق فيها قوى الثورة المضادة العربية أن تحرف الثورة عن مساراتها رغم أن التجربة ما زالت تعيش متاعب سياسية وأخرى اقتصادية بفعل هذا التحول.

3- الإسلامويون والموقف من الديموقراطية

لا يمكن ربط موقف الدين من الدولة بموقف حركات الإسلام السياسي، كما لا يمكن ربط موقفهم من المسائل السياسية المتغيرة كالموقف من العملية الديموقراطية بالدين، الذي في كلتا حالتيه لا يخرج عن مصادره الثلاثة الرئيسية: النص القرآني والحديث والسيرة. أما موقف ورأي الفقهاء والقادة السياسيين من الدينيين في مسألة الدولة والعملية الديموقراطية قبولاً أو رفضاً، فإنه يمثل في كلتا حالتيه رأياً سياسياً ليس ملزماً[165]. من هنا، فإن ما تطرحه الحركات والتنظيمات الإسلامية ولربما بعض من رجال الدين من مواقف إن هي في أصلها مواقف سياسية وإن اتخذت الدين عنواناً أو جاء الدين واجهة لها. لذا تلجأ جل إن لم يكن كل منظمات الإسلام السياسي أن يكون في صدارة قياداتها

بعض شيوخ الدين أو ساسة دينيين من خلالهم تعطي هذه التنظيمات لمواقفها السياسية شحنة دينية. وهي الجرعة التي عن طريقها يتم التأثير في الغالبية الساحقة من الناس في المجتمع العربي.

165 أحمد الخمليشي وآخرون، **الدين والدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013، ص 12.

ومثل هذه المواقف لا تخص جماعة إسلاموية أو طائفة دون أخرى، أو فصيلاً إسلامياً دون آخر. فالكثير من مواقف الفقهاء والقادة الإسلاميين من القضايا السياسية المعاصر تصطبغ باتجاه قائلها وهو في هذا يأتي بما قد يدعم مواقفه السياسية أو مواقف الدولة التي يمثلها أو ينطق باسمها، أكثر منه محاولة لتفسير حالة سياسية بأدوات عقلية. ويمكن هنا تحديد ثلاثة من الاتجاهات والمواقف الفكرية الإسلامية فيما يتعلق بالمسألة الديموقراطية في الآتي:

المدرسة الأولى وقد تعاطت مع الديموقراطية ليس بوصفها أداة للحكم يمكن أن تختلف تطبيقاتها من مجتمع لآخر، وإنما تعاملت معها بوصفها عقيدة مقابلة للإسلام. ومن هنا، كان موقفها الرافض لها ولتطبيقاتها في المنطقة العربية والإسلامية. وقد مثل هذا الاتجاه موقفاً الكثير من رجال الدين التقليديين وقادة الحركات الإسلامية الأوائل كسيد قطب وحسن البناء والمودودي كما أسلفنا وغيرهم في مطلع القرن الماضي. وإن استمر هذا الموقف مُتبنّى من قبل بعض منظريها والقائل بتعارض الإسلام والديموقراطية "فالإسلام بريء من الديموقراطية، فإنها ضلال وفساد".[166]

166 www.alhdith.info/?p=16300

أما **المدرسة الثانية**، فهي وإن قبلت بفكرة الديموقراطية، لكنها لا ترى فيها أي جديد يذكر. بل إن نظرية الشورى الإسلامية، هي في واقع أمرها الأسبق من حيث النظرية والتطبيق والأكثر ملاءمة للحالة العربية والإسلامية من الديموقراطية الغربية[167]. وتقف نظرية الشورى الإسلامية عندهم في مقابل الديموقراطية الغربية. ويتبنّى هذا الاتجاه كل فصائل الإسلام السياسي في المنطقة العربية فيما عدا جل الجماعات السلفية التقليدية، كما تتبناه الكثير من الأنظمة السياسية العربية المحافظة. وهي ترى في الشورى نظاماً صالحاً ومتوائماً مع حاجات وظروف هذه المجتمعات، وإن لم يقم على آليات الديموقراطية المعروفة ذاتها. وتتبنى الكثير من المنظمات والأحزاب السياسية–الإسلامية العربية مصطلح أو فكرة الشورى عوضاً عن الديموقراطية في أطرها التنظيمية وفي أدبياتها، كمجلس شورى جماعة "الإخوان المسلمون" مثلاً، بها تتفادى أي حساسية يمكن أن يثيرها استخدام مصطلح الديموقراطية.

167 لمزيد من التفاصيل انظر:

أحمد الموصللي، **جدليات الشورى والديموقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربة، بيروت، 2007.

أما **المدرسة الثالثة،** فهي الاتجاه غير النافي لمسألة الديموقراطية، بل إنها من القائلين بها والداعمين لها. وهو اتجاه ما زال خجولاً عند البعض إلا أنه مطروح من قبل بعض القيادات السياسية في أوساط الحركات الإسلامية الكبرى كجماعة "الإخوان المسلمون"، وبعض المحسوبين على الجماعة، أو المنشقين عنها، وبعض قادة الحركات الإسلامية الشيعية كـ"حزب الدعوة" و"حزب الله" بتفرعاته المختلفة وإن جنحت بعض جماعاته للعنف كوسيلة للتغيير. بل إن هناك قبولاً به وببعض آلياته من قبل بعض الجماعات السلفية في البحرين والكويت ومصر. وهي كأطروحة بدت أكثر وضوحاً في خطاب عدد محدود من الأحزاب الإسلاموية كـ"حزب العدالة والتنمية" المغربي، و"حزب الوسط" المصري، و"حركة السلم" الجزائرية وأحزاب "الإخوان المسلمون" و"حزب الدعوة" الشيعي. وهي الجماعات التي استطاعت أن تقيم خطاً واضحاً وفاصلاً بين الدين بوصفه مرجعية وإطاراً استلهامياً لأفكارها وأطروحاتها، وبين السياسة بوصفها مواقف تُتخذ في واقع متغير باستمرار.

وتتبنى بعض الرموز الجديدة من القيادات الفكرية والسياسية الإسلامية طرحاً يقترب من القول القائل: إن الديموقراطية لا يمكن اختصارها في العملية الانتخابية ذاتها. إذ إنها تتضمن الإقرار بحقوق الأفراد المدنية والسياسية. وأن تكون هناك عدالة اجتماعية يتساوى الأفراد وفقاً لها بعيداً عن انتماءاتهم الدينية والطبقية والهوية والعرقية. وإن مثل هذه الأمور والقضايا لا تبتعد عن روح **القرآن** والسنة بل إنها راسخة فيهما. كما أن بعض هذه التنظيمات وبفعل الضغوط التي تتعرض لها بدت قابلة بمبدأ الدولة المدنية كما الحال عند جماعة "الإخوان المسلمون" في الكويت والبحرين وعند بعض الأحزاب الشيعية في البحرين كـ"الوفاق" وغيرها. لكنه كفهوم لم ينعكس بعد كثيراً في خطابها ومواقفها من المختلف الديني والسياسي. وهي وإن قبلت بدخول العمل السياسي البرلماني فإن دخولها فيه لا يعني قبولها بأن تكون مندمجة في الدولة بقدر ما هو آلية لإزعاجها، كما هي حالتي "الإخوان المسلمون" و"حزب الدعوة" الشيعي في البحرين والكويت.[168] كما أنها قد لا تذهب بعيداً في مسألة العدالة والمواطنة وتساوي أفراد المجتمع كافة باختلافاتهم الدينية والمذهبية في الحقوق والواجبات. ففي اعتقادهم أن في المجتمع المسلم لا يتساوى المسلم وغير المسلم بشكل مطلق. وهي إشكالية ستبقى ملازمة لمواقفهم من المسألة الحقوقية لأفراد المجتمع باستمرارية ربط مواقفهم بآراء ومواقف فقهية تقليدية أو قديمة وضعف استواء الثقافة السياسية الحديثة في أوساطهم.

168 ناثان براون، مصدر سابق.

وعلى الرغم من اختلاف مواقف الحركات الإسلامية المختلفة: المؤيدة والمعارضة للمسألة الديموقراطية، لكنها ترى في مشاركتها في العملية السياسية الديموقراطية العربية النسبية القناة السلمية الوحيدة المتاحة لها للتأثير في السياسيات الداخلية والخارجية لأقطارهم. ويمثل هذا موقف كل فصائل الإسلام السياسي السني منها والشيعي، رغم اختلاف الغايات التي في إطارها توظف مشاركاتها السياسية. فجل الحركات الإسلاموية، كـ"الإخوان المسلمون" والسلف، و"حزب الدعوة" والشيرازيين وغيرها في الخليج قد شاركت في جل الانتخابات البرلمانية والمحلية في البحرين والكويت. وهي وإن لم تحصد مقاعد وأوزان مؤثرة فيها لكنها تبقى بالنسبة إليها قناة للتأثير لا يجب أن تُترك لغير جماعاتهم الإسلاموية.

كما أن الكثير من الأحزاب والتنظيمات والحركات الإسلامية، التي خرجت من رحم حركة "الإخوان المسلمون"، أو تلك التي شكلت أطروحات جماعة "الإخوان" في مراحلها المتأخرة مصدراً للإلهام أو إطاراً فكرياً لها، قد خضعت خلال العقد الماضي إلى تحولات فكرية، وهي تحولات كان من أسبابها بروز وتطور ووصول الإسلامويين الأتراك للحكم، ولم يكن ذلك الوصول أمراً سهلاً بالطبع، فقد خضعوا لبطش الدولة بهم أثناء حكم العسكر خلال السنوات السابقة لوصولهم الحكم، وقد تطلب ذلك تخليهم عن الكثير من أطروحاتهم الأيديولوجية القديمة، وهو تخلٍ قد دفع بهم للانخراط في العمل السياسي الشرعي في بلدانهم. وقاد ذلك التوجه إلى أن تُحدث بعض هذه الأحزاب والجماعات قدراً من الفصل والمباعدة بين عملها السياسي الذي يتطلب قدراً من الواقعية السياسية، ولربما المراوغة والنكوث بالعهد، وبين عملها الدعوي والخيري المبني على الأسس الأخلاقية والإنسانية العامة. وهي مباعدة صاحبها وربما دفعت نحو قدر من السقوط الأخلاقي في ممارسات بعض أفرادها. وعموماً فإن هذه التنظيمات وبفعل هذا التحول، قد أقرت **أولاً** بشرعية الدولة العربية الحديثة في مصر والمغرب والأردن واليمن والبحرين والكويت. وهي لذلك قد تخلت أو أجلت إلى أمد غير محدد هدفها لإقامة الدولة الإسلامية.

كما أنها ثانياً قد وجدت في السياق أو الفضاء السياسي المتاح وسيلة مقبولة تحقق من خلال مشاركتها فيه قدراً مهماً من أهدافها السياسية. وهي أخيراً قد قبلت ولو على مضض أن مشاركتها تحتم عليها قبول حق مشاركة القوى السياسية الأخرى ذات المنطلقات الليبيرالية والعلمانية أو قبول مشاركة قوى سياسية تمثل جماعات دينية أو مذهبية أخرى.[169] من الناحية الأخرى، فإن فعل المشاركة السياسية يحتم على هذه القوى المختلفة مذهبياً وسياسياً أن تنسج قدراً من العلاقة مع

المختلف السياسي والديني وأن تتبادل معه المصالح وأن تشترك معه في بعض الأهداف. وهي عملية إذا ما وظفت توظيفاً إيجابياً فإنها قد تخلق قدراً من الاتساق القيمي على بعض الأهداف والرؤى. وهي أهداف ورؤى لا بد أن تتجاوز المصالح الحزبية والشخصية الضيقة لهذه التنظيمات والجماعات وأن تكون ذات سمة وطنية عامة جامعة.

169 مارينا أوتاوي وعمرو حمزاوي، **فرص التعددية وحدودها: واقع القوى السياسية في العالم العربي**، مؤسسة كارنغي، بيروت، 2010، ص 92.

من الناحية الأخرى، فقد تدرجت أطروحات الأحزاب والحركات الإسلامية من تبنٍّ لتلك اليافطات والشعارات الإسلامية الكبرى، ووضع برامجها الانتخابية في أطر تلك الشعارات. وهي يافطات وشعارات قد تفيد في التعبئة الجماهيرية لكنها لا تقدم مداخل ولا تحمل خبرات وتجارب لحل بعض إن لم يكن جل معضلات مجتمعاتها. فشعارات مثل "الإسلام هو الحل" أو"**القرآن** دستورنا" أو"الدولة الإسلامية هي مطلبنا"، وهي كما أشرنا، قد تكون مفيدة في تعبئة الشارع وحشده للعملية التصويتية، لكنها لا تحمل آليات وخبرات في حل المشكلات المتراكمة والمتأصلة في المجتمع العربي[170]. كمشكلة بناء الدولة والاقتصاد والتعليم ومشكلات الشباب وغيرها. وهي مشكلات لا تحلها شعاراتها المرفوعة بقدر ما هي التعرف على الخبرات والمعارف الدولية والانفتاح عليها.

170 ناثان براون وعمرو حمزاوي، **بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية**، مركز كارنغي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص 16.

ويلاحظ أن المنظمات الإسلاموية في دخولها العملية السياسية، تنزع نحو تحقيق قدر من الفائدة التنظيمية والمصلحية لها ولأعضائها التنظيميين أكثر منه للصالح العام كما في التجربة المصرية والعراقية. كما أنها تنزع في عملها البرلماني نحو العمل على أسلمة الدولة والمجتمع من خلال منع الاختلاط والمشروبات الروحية وإغلاق المراقص والأندية الليلية والفصل بين الجنسين في مجالات العمل والتعليم وغيرها.

وهي شعارات ما زالت مرفوعة من قبل العديد من القوى السياسية الإسلامية، في مقابل تخلٍ جزئي لبعضها الآخر، فرغم محاولة تمثل العديد من جماعات الإسلام السياسي ولو بشكل تدريجي أو جزئي المفاهيم الليبيرالية البرغماتية في الخطاب والممارسة، لكن الإطار الأيديولوجي العام الحاكم لها لم يختفِ عن خطابها وعن ممارساتها السياسية أبداً. مع ذلك، فإن تعزيز مشاركتها في العملية السياسية يفرض عليها، أي هذه الحركات، تحدياً يتعلق بكيفية تدبر أمر جمودها الأيديولوجي وطبيعة خطابها الدغماتي نحو قدر من البرغماتية السياسية اليومية. وهو أمر قد يقود لتبني أجندات

أشمل ومواقف أكثر إجماعاً والتخلي عن أهداف لم يعد المجتمع والزمن قابلاً بها. لكن التغير الحقيقي قد يعكسه ما يدور في غرف هذه التنظيمات المغلقة وفي حلقاتها الفكرية من قول وحديث وعمل بالديموقراطية.[171] وهو أمر لم يقارب الواقع بعد في جل التنظيمات الإسلاموية.

171 انظر عمرو حمزاوي، **خيارات العرب ومستقبلهم: الديموقراطية والإسلام السياسي والمقاومة**، مركز كارنغي للشرق الأوسط، بيروت، 2010، ص 103.

ولا بد من القول هنا: إن قدرة تنظيمات الإسلام السياسي العربية على تخفيف الجانب الإسلاموي في خطابها الأيديولوجي لا يبدو قريب التحقق ولو أن بعضها قد خفف من حدته المفرطة. وسيبقى الجانب الأيديولوجي في خطابها جزءاً من الشرعية بل الشعبية التي تحظى بها هذه القوى لدى الشارع العربي. وهي لذلك لن تجازف على الأقل في المدى المنظور في التخلي الجزئي أو الكلي عن جانب يعطيها جزءاً مهماً من شرعية القيادة السياسية والجماهيرية في المجتمع العربي. فالتجمعات السياسية الإسلامية العربية لم تفصل بعد في خطابها بين الدعوي الديني وأنشطتها السياسية.

فالدين هنا لا يكسب هذه القوى قدراً كبيراً أو مهماً من دعم الشارع لها فحسب، بل يساعدها في تعبئة الشارع ضد القوى المنافسة لها والتي قد تكون ليبيرالية أو ذات أطروحات علمانية أو يسارية أو إسلاموية وغيرها في أي عملية انتخابية يدخلون فيها منافسين للقوى الإسلاموية. وتكفي الإشارة إلى رمزية شعاراتها ذات المضامين الدينية، وصور مرشحيها ذوي السمات والأوصاف الدينية البارزة على هيئتهم الخارجية لتؤكد استمرارية موقع الدين الكبير والمؤثر في خطاب وبرامج هذه الجماعات في أي عملية سياسية تخوضها وتُحددها صناديق الاقتراع.[172]

172 ناثان براون وعمرو حمزاوي، مصدر سابق، ص 16.

ونعتقد أن انخراط أي من هذه القوى في العملية الانتخابية، وكذا قدرتها على تحقيق قدر من أجندتها المطلبية ذات العلاقة بحاجات الناس والمجتمع تُخضعها مع مرور الوقت لقدر من التغيير في الخطاب والممارسة. بل إن تجنب الاصطدام بها من قبل السلطة للأسباب الخفيفة والتافهة، أو تجنب المعارك الثانوية معها يشجع على تطوّر فهم أفضل في أوساطها للعملية الديموقراطية، وبالتالي بروز التيارات والأجنحة الأكثر مرونة وعقلانية وأن تكون مؤثرة في الحركة. لكن المرونة الأيديولوجية المفرطة التي قد تتبناها بعض الأجنحة المعتدلة في هذه الحركات قد يُخسرها دعم قواعدها التقليدية. فقد لا يعني الجماهير قدرة هذه الجماعات أو التنظيمات على حل مشكلاتها المستعصية ذات البعد الفني والمعرفي بقدر ما يوحي سحر الدين في القدرة على حل المعضلات،

وما قد تحمله سمات التدين على حياة قادتها من سمو في الأخلاق وقدر النزاهة المتصورة التي هم عليها. وهي نزاهة أثبتت كل تجارب الجماعات الإسلاموية التي في السلطة أو اقتربت منها سرعة تبخرها. فسحر السلطة وغواية وإغراء السياسة والثروة بات يفقد الكثير من الجماعات الإسلاموية الجانب الأخلاقي الذي يقوم عليه الدين.[173] وتزخر تجارب الجماعات الإسلاموية في الحكم وخارجه بالفساد الذي بات يسود أوساط قياداتها في العراق والخليج وتركيا ومصر وغيرها.

173 *The New York Times International Edition*, Nov.29, 2017.

ولا بد من القول: ليست كل القوى الإسلامية قد دخلت في صراع مع الدولة، أو بالأحرى مع الطبقة السياسية الحاكمة. فقد تحالفت القوى السلفية وجماعات "الإخوان المسلمون" مع الدولة في كل من الأردن واليمن والكويت والبحرين قبل أن ينقلبوا عليها في اليمن والكويت والأردن. واستمر هذا التحالف رغم ضمور أو تلاشي حضورها البرلماني في الانتخابات البرلمانية التي جاءت بعد عام 2010 كما في الانتخابات البحرينية والكويتية لعام2017 في الثانية و2018 في الأولى، وبالمقابل فقد مثلت هذه القوى في دول أخرى كسوريا ومصر قبل الربيع العربي قوى مُنعت من العمل السياسي العلني، رغم قوة حضورها الجماهيري وتحديداً في سوريا، وإن سمح لهم ببعض الحضور السياسي والنقابي كما في الحالة المصرية. ومع ذلك فإن سيف القوى الأمنية بقى مسلطاً ومحدداً لحجم مشاركتها في الانتخابات البرلمانية وفي النقابات والمنظمات المهنية للأطباء والمهندسين والمحامين وغيرها من منظمات المجتمع المدني حتى قبل الإطاحة بالرئيس المصري السابق حسني مبارك في شباط/ فبراير من عام 2011. ولربما ما قد زاد من تعقيد الموقف الداخلي لهم ما أعقب إزاحة الرئيس محمد مرسي عام 2013 عن الحكم من إجراءات طالت كل عناصر وقيادات التنظيم والذي بفعل الضربات القوية التي جاءت عليه، فقد التنظيم الكثير من قوته كما فقد الحماس الشعبي له وهي حالة لا تقابلها كثيراً الإجراءات المتشددة التي تبنتها مملكة البحرين حيال بعض التنظيمات الشبعية وحلها كـ"جمعية الوفاق" والعمل الشيعي في المدة من 2011 و 2018 والإجراءات المتشددة التي تبنتها دولة الإمارات العربية المتحدة حيال جماعة "الإخوان المسلمون" فيها. ولربما قد يشمل ذلك بعض الإجراءات التي جاءت على بعض رموز الصحوة في المملكة العربية السعودية في أواخر عام 2017.

4- إسلامويو الخليج في العملية الانتخابية

ويمكن تصنيف مشاركة التنظيمات الإسلامية في البرلمانات العربية في ثلاثة أنماط رئيسية. وهي تجارب قد اختلفت من حيث استقرار التجربة، وكذا من حيث علاقة قوى الإسلام السياسي بالسلطة أو بالطبقة السياسية الحاكمة. ويمثل النمط الأول مشاركة جماعات الإسلام السياسي في العمل السياسي السلمي كما هي ممثلة في "حزب العدالة والتنمية" المغربي وفي "حركة السلم" الجزائرية والحركة الدستورية الإسلامية الكويتية وجماعات السلف وجماعة الجمعية الثقافية الشيعية في الكويت وجماعة "الإخوان" والسلف وأحزاب "الدعوة" الشيعية في البحرين.

هذه الجماعات والأحزاب اعتمدت المشاركة البرلمانية السلمية بوصفها الخيار الإستراتيجي الوحيد. وهي تعتقد أنه لا يوجد بديل للحفاظ على المجالات السياسية المتاحة وآليات التعددية السياسية وترسيخ نظام التعددية وتوسعته ولربما افتراض تطويره تدريجياً إلا من خلال صياغة توافق مع النخب الحاكمة والجماعات المعارضة الأخرى: الليبيرالية واليسارية حول مستقبل التحول الديموقراطي. وتقبل هذه الجماعات والحركات بشرعية الدولة التي ينتمون إليها ويحترمون المؤسسات الحاكمة لتلك الدول والطبيعة التعددية والتنافسية للحياة السياسية ومبدأ المساواة بين المواطنين باختلاف انتماءاتهم الإثنية والدينية والمذهبية. وقد نجحت بعض هذه التنظيمات ولاسيما "حزب العدالة والتنمية" المغربي في مبدأ الفصل بين الأنشطة الدعوية الإسلامية التي تقوم بها المنظمات خيريةً أو دعويةً وإن حسبت عليها، والتحول إلى منظمة سياسية صرفة وإن استرشدت بإطار مرجعي إسلامي[174].

174 المصدر السابق نفسه، ص 17.

إلا أن الحركة الدستورية الإسلامية الكويتية ("الإخوان المسلمون") تبقى تمثل حركة ذات ثقل إسلامي أكبر فيما يتعلق ببعض القضايا مثل الموقف من المرأة، ومن تطبيق الشريعة الإسلامية وفي أسلمة القوانين. ودخلت بعض واجهاتها في تحالف مع القوى السياسية والاجتماعية المحافظة كالسلف والجماعات القبلية في مواجهة السلطة الكويتية، أكثر من الدخول في تحالف مع القوى الليبيرالية والاجتماعية الأخرى خلال السنوات الأربع الأخيرة 2007–2012 قبل أن تدخل وبصورة غير رسمية في انتخابات عام 2016.

أما النمط الثاني، فتمثله تجربة العمل البرلماني لكل من "جبهة العمل البرلماني" الأردنية وجماعة "الإخوان المسلمون" المصرية والتجمع اليمني للإصلاح والمنبر الإسلامي البحريني ("الإخوان المسلمون"). ولربما بعض واجهاتها الإسلامية البحرينية و"جميعة الوفاق الوطني"

الإسلامية البحرينية. فهي تنظيمات، وإن فصلت أنشطتها الدعوية عن النشاط السياسي لكنه ليس فصلاً قاطعاً. إذ بقيت بعض واجهاتها القيادية من طبقة رجال الدين وإن امتهنوا السياسة. بل إن قياداتها المؤثرة وقراراتها النهائية كما هي حالة "الوفاق" تخضع لقرارات أو فتاوى بعض رجال الدين، فضلاً عن أن التنظيمات الثلاثة الأولى منها تعمل في فضاءات سياسية غير مستقرة إلى حد ما، سواء أكان ذلك من حيث الأطر التي في سياقها تتم مشاركتهم البرلمانية كما هي في علاقتهم المتقلبة بالسلطة.

وعلى الرغم من أن إسلاميي الأردن واليمن والكويت والبحرين قد دخلوا في مرحلة من مراحل عملهم السياسي في تحالف مع السلطات القائمة في مواجهة القوى اليسارية والليبيرالية، لكن التغيرات الإقليمية والداخلية في هذه البلدان نقلتها فيما بعد إلى صفوف المعارضة، وقامت السلطات بإصدار مجموعة من الإجراءات والترتيبات المُحددة لحضورهم البرلماني ونشاطهم النقابي في المنظمات المهنية الأخرى كالأطباء والمحامين والمهندسين. لقد عملت بعض تنظيمات هذه الفئة على تأسيس تمايز وظيفي بين المجالين: المجال الأيديولوجي الديني العام والمجال السياسي البرغماتي. وبالتالي، فإن هذه القوى تحولت إلى درجة إقصائية أقل، وإلى توظيف لغة تتسم بدرجة عالية من المرونة.[175] وهي حالة لا يمكن رؤيتها إلا في نموذج "حزب العدالة والتنمية" المغربي الذي بدا واضحاً في فصله بين السياسي والديني عندما كان في السلطة حتى انتخابات عام 2016.

175 المصدر السابق نفسه، ص 19.

وقد يدخل ضمن هذه الفئة الفرعية "جمعية الوفاق" البحرينية الشيعية، التي وإن دخلت في تحالف مع القوى اليسارية والقومية لكنها وبفعل مرجعيتها الدينية الواضحة اتسم خطابها بسمتين أساسيتين: خطاب سياسي خضع إلى قدر من التغيير، لكنه بقي متأثراً بالأطروحات السياسية الكبرى والتي تفقد التنظيم قدراً من العملانية ولربما الواقعية. وهو الأمر الذي أفقدهم كثيراً في علاقتهم بالسلطة أو بعض رموزها، أي افتقادهم لقدر من البرغماتية السياسية وخطاب ديني يتسم في الكثير من جوانبه بقدر من المحافظة وأحياناً تلك الأطروحات المتعارضة مع مبدأ العمل الديموقراطي، وتحديداً عندما يضعون المسائل الفقهية الخلافية، في قوة تفُوق الأول. والذي بدا بشكل واضح في اشتراطهم بحاكمية وقوة رجال الدين، فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية على الغرفة التشريعية.[176] أو في نزولهم إلى الشارع بشكل مستمر في مواجهة قرارات السلطة التنفيذية. أي أنها مشاركة قائمة على إزعاج السلطة أكثر منها الاندماج فيها.

176 انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ورغم أن القوى الإسلاموية قد اعتمدت إستراتيجية المشاركة السلمية داخل النظام السياسي القائم، لكن هذه المشاركة معرضة للتقلب في أدوارهم في الحياة السياسية أو إلى تقلب مواقعهم من شركاء في حكومات إلى خصوم لها، كما في الحالة اليمنية والأردنية وكذا الكويتية والبحرينية. وفي هذا النمط، فإن التماهي بين الديني والسياسي في خطاب وممارسة هذه القوى واحتكامها المستمر لمرجعيات دينية من خارج إطار العمل السياسي، يدخلها في صراع مع السلطات القائمة من ناحية، ومع القوى الليبيرالية والعلمانية من ناحية أخرى.

أما النمط الثالث والأخير، فهو النمط الذي وإن عملت هذه التنظيمات الإسلاموية بحرية نسبية في إطار التعددية السياسية. لكنها تعمل مع ذلك في مناخ يسوده قدر من الفوضى النسبية كما في الحالة العراقية واللبنانية والفلسطينية. فالحالة السياسية والأمنية التي تعيش في مناخها هذه التنظيمات من انهيار مؤسسات الحكم أو ضعفها وفي ضعف الأمن العام على ضبط أي انحرافات فردية أو منظمة في المجتمع. فإن السمة الغالبة على هذه التنظيمات هي طبيعتها الإقصائية القائمة إما على أساس سياسي–ديني أو ديني–مذهبي. كما أن هذه التنظيمات رغم عملها السياسي لكنها تمتلك وسائل لممارسة العنف ولربما اللجوء إليه أو التهديد باستخدامه لحل نزاعاتها السياسية. فالتنظيمات كما تقول دراسة كارنغي "جهات سياسية فاعلة وحركات مقاومة"[177] ولربما جهات فقهية في الوقت نفسه. فمثلاً جل التنظيمات الإسلاموية الشيعية في العراق كجماعة الصدريين والمجلس الإسلامي الأعلى وغيرها هي تظيمات يأتي في قياداتها رجال دين وتتبعها مليشيات عسكرية.

177 ناثان براون وعمرو حمزاوي، مصدر سابق، ص 20.

خلاصة القول إن مشاركة الإسلامويين في البرلمانات العربية، في الوقت الذي رحبت بها بعض الدوائر السياسية العربية والدولية، لكنها وفي الوقت ذاته أثارت مخاوف عديدة قد يكون أهمها:

1– التساؤل فيما يتعلق بحقيقة تبني التنظيمات والأحزاب الإسلاموية للديموقراطية نهجاً في العمل السياسي، أي أن تكون ثقافة الديموقراطية إطاراً لها في عملها التنظيمي الداخلي وفي فعلها السياسي الخارجي.

2– أو فيما إذا كانت مشاركتها السياسية من خلال القنوات السلمية سيؤدي إلى ترسيخ التزامها بالمعايير والأساليب الديموقراطية.[178]

178 مارينا أوتاوي وعمرو حمزاوي، مصدر سابق، ص 92.

وفي الحقيقة إن مثل هذه التساؤلات لا تنسحب على التنظيمات الإسلاموية فحسب، وإنما هي تشمل كذلك الأحزاب السياسية الليبيرالية والعلمانية الأخرى. كما أنها تسري على الجماعات والنخب السياسية العربية القائمة على الحكم في المنطقة العربية. والتي لا تمثل الديموقراطية ثقافة سياسية راسخة في هياكلها التنظيمية وفي خطابها وممارساتها على أرض الواقع، بقدر ما هي وسائل لتجاوز بعضاً من المآزق السياسية الداخلية ونقص الشرعية.

ومع ذلك من الممكن القول إن الأحزاب السياسية العربية التي دخلت في العمل السياسي السلمي لا تواجه معضلات متعلقة بحجم الضغوط المفروضة عليها من قبل السياق السياسي القائم فحسب، وإنما هي مواجهة كذلك بتحديات من داخل المجتمع وقدرتها على تحقيق تطلعاته ومطالبه، وتحديات أخرى تأتي من داخل أطرها التنظيمية ذاتها. فبعض إن لم يكن جل هذه التنظيمات لم يحسم– أولاً– أمر طبيعة تنظيماتها، فيما إذا كانت تمثل تنظيمات سياسية صرفة، في خطابها وممارساتها وفي قياداتها السياسية ورمزية لباسهم وسماتهم الشخصية، أم إنها تنظيمات دينية–أيديولوجية، أو إنها في مرتبة بين المرتبتين. وبالطبع فإن عدم حسم أمرها يلون مواقفها ويقودها بالتالي إلى عدم حسم موقفها القطعي من مسألة الديموقراطية ومن حكم الأغلبية ومن تداول السلطة والقبول بالمختلف، ومن حقوق الأقليات العرقية والدينية الأخرى ومن قولها بقبول الدولة المدنية.

فالأحزاب والتنظيمات الإسلامية تحمل مواقفها من الديموقراطية قدراً من الانتقائية و"ضعف الإيمان". ونتيجة لذلك، فهي وكما تقول دراسة مؤسسة كارنغي:

> إن الفكر السياسي للإسلاميين المشاركين في العملية السياسية (في المنطقة العربية) يتضمن عدداً من المناطق الرمادية، حيث يستمر صراع أيديولوجي وسياسي متواصل في داخل الأحزاب والحركات (الإسلامية) بين المتشددين الذين يحاولون باستمرار توسيع المساحة المخصصة للشريعة في النظامين القانوني والقضائي لبلدانهم وبين المعتدلين الذي يفضلون تفسيراً أكثر ليبيرالية لما تعنيه الدولة القائمة على الشريعة[179].

179 المصدر السابق نفسه، ص 94–95.

وهي تنظيمات في جلها لم تتخلَ بعد عن أمر "أسلمة الدولة"، الذي كما يبدو أحد أهم مشاغلها السياسية، أو أنها في واقعها لم تتخلَ عن فكرة إقامة الدولة الإسلامية، وهي فكرة تراود هذه التنظيمات وإن لم يفصحوا عنها. فالقاسم الإسلاموي الذي يربطهم مع هذه الدولة حتى في أشكالها الهجينة القائمة في العراق وسوريا وأفغانستان قد يجعلهم يغضون الطرف عن كثير من ممارساتها، أي تلك الممارسات المتسمة باللاإنسانية واللاأخلاقية. ولنا في النظام العراقي الذي يقوده

الإسلامويين الشيعة مثال. بمعنى أنه نظام رغم "إسلامية" يافطاته الدينية/ توارت عن ممارساته الجوانب الأخلاقية.

ويبدو أن الطبيعة المزدوجة للحركيين، والعناصر المشاركة من هذه التنظيمات في العملية السياسية، يضفي هو الآخر قدراً من الغموض على هذه الحركات. إذ إن عليهم بوصفهم عناصر دينية وعلى قياداتهم الروحية ذات التأثير الكبير في مواقف الحركات، ككل الحركات السلفية الداخلة في العمل البرلماني وكذا بعض التنظيمات السياسية الشيعية كـ"حزب الله" والأحزاب العراقية و"جمعية الوفاق" البحرينية والمنبر الإسلامي البحريني ("الإخوان المسلمون")، أن يدفعوا بسمو الشريعة على القوانين التي تسنها البرلمانات.

ويدفع العجز عن الفصل بين الديني والسياسي في خطاب وممارسة هذه الأحزاب والحركات، البعض إلى القول إن اختيار هذه الأحزاب للمشاركة السياسية إن هو إلا حيلة أو خطة لاستغلال العملية الانتخابية للقفز إلى السلطة واحتكارها ومن ثم إلغاء العملية الديموقراطية وفرض الدولة الدينية. وقد كان هذا بالفعل جزءاً من التفكير السائد في "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" الجزائرية التي كان مُسيطراً عليها من عناصر سلفية متشددة، وكانت ترى في الدولة الجزائرية دولة فاسدة وغير شرعية ولم تخفِ نيتها ورغبتها في تغيير طبيعة الدولة القائمة وإقامة الدولة الدينية بدلاً منها.[180]

180 المصدر السابق نفسه، ص 95.

ومن المهم القول إن مثل هذا الطرح قد عزز منه سيطرة حركة "حماس" على السلطة في غزة، وإطاحتها بالجماعات السياسية الأخرى وفرض فهمها الديني على إدارة الدولة والمجتمع. فرئيس الدولة هو سياسي وفي ذات الوقت يؤمُ المسلمين في الصلاة وخطبتهُ فيها تحمل بين السياسي والديني. وينسحب ذلك عما يقال من رغبة الجماعات الإسلامية الشيعية في العراق ولبنان وفي الخليج في إقامة "دولة الفقيه".

5- التحولات العالمية تحتم التغيير

أعتقد أن التغيرات التي جاءت على المجتمع العربي والتحولات العالمية خلال عقد ونيف العقد، قد لا تتسق في طبيعتها وإقامة أي شكل من أشكال الدولة الدينية. فالتجربتان الطالبانية والإيرانية وتجربة "حماس" في غزة كما هي تجربة دولة الخلافة في بلاد الشام والعراق القصيرة لا تقدم تجارب قابلة للتبني في مجالات النهوض الاقتصادي والتحول الديموقراطي. وهي تجارب كانت المصادفة التاريخية سبباً في نشوئها وليس الحتمية التاريخية في التطور. كما أن الاندحار الذي جاء

على دولة الخلافة الإسلامية في العراق والشام هو الآخر يقدم دليلاً قوياً بأنها دولة غير قابلة للحياة في ظل المتغيرات المحلية والدولية. هذا إذا ما استثنينا تجربة "حزب العدالة والتنمية" التركي والذي جاء إلى الحكم عبر آليات العمل الديموقراطي رغم تحوله خلال السنوت القليلة الماضية نحو السلطوية التي ازدادت وتائرها بعيد محاولة انقلاب عام 2016.

ومع ذلك فإن جزءاً كبيراً من الحركات والأحزاب الإسلامية في المنطقة العربية خضع بالفعل لقدر مهم من التغيير، جاء على أطروحات هذه التنظيمات الداخلة في العمل السياسي السلمي خلال عقد ونيف من السنوات الماضية. وإن هذا التغيير يبدو واضحاً في حالتي "حزب العدالة والتنمية" المغربي و"حركة السلم" الجزائرية وحزب "النهضة" التونسي، وإن درجة من التداخل ما زالت قائمة في أغلب الحركات المنضوية تحت جماعة "الإخوان المسلمون" في كل البلاد العربية: في مصر والأردن والكويت والبحرين واليمن، رغم تخليها عن فكرة إقامة الدولة الإسلامية. وهذا ينطبق على بعض الجماعات الإسلامية الشيعية في العراق والبحرين ولبنان والتي تتسم بإطلالة دينية واضحة في أطروحاتها السياسية وفي السمات والرموز الدينية البارزة على قياداتها السياسية. أي إننا أمام ثلاثة نماذج لهذه التنظيمات المنخرطة في العمل السياسي العلني وفي مشاريع الدولة السياسية. النموذج المغاربي في المغرب والجزائر وتونس والذي حقق تحولات فكرية سياسية مهمة من حيث علاقة الديني بالسياسي في خطاب أحزابه من ناحية، وعلاقته بالدولة من ناحية أخرى. وهو نموذج قد يوصف بالتقدمية في موقفه من المختلف السياسي والديني والمرأة وفي علاقته بالعملية الديموقراطية، وهو مع ذلك لم يتوارَ الديني فيه كلية، فهو يطل عليه ويوظفه إذا ما ضاقت به السبل. وهناك النموذج المشرقي الذي يتسم هو الآخر عموماً بالمحافظة واختلاط الديني بالسياسي. وهو هنا ينقسم إلى قسمين أساسيين، النموذج المصري الأردني والسوري الذي قد خضع لقدر من التغير لكنه لا يقارب في ذلك النموذج المغاربي الذي ما زال الديني واضحاً مؤثراً في خطابه السياسي. وهناك أخيراً نموذج الخليج واليمن ويمثل فرعه الكويتي أكثرها قدرة ولربما تأهيلاً على فصل الديني عن السياسي وفي الركون إلى العمل البرلماني كطريق وآلية في العملية السياسية، مقابل البحريني واليمني وهما في ذلك لم يفصلوا بعد في علاقة الديني بالسياسي، وفي ركون اليمني للعنف في علاقته بالسلطة بل وفي انخراطه وبقوة في الحرب الأهلية اليمينة.

ومن دون شك فإن وصول "حزب العدالة والتنمية" إلى الحكم في تركيا قد قاد نحو قدر من التغيير، ولربما الضبط في أطروحة الديني–الأيديولوجي لدى بعض الأحزاب والحركات الإسلامية العربية، وإن لم تبلغ هي في ذلك هذا القطع الواضح والقائم في الحالة التركية بين السياسي والديني.

وهو تداخل سيبقى يثير الكثير من المخاوف والقلق لدى الحكومات والأفراد، عن نزوع خفي في هذه التنظيمات لتغيير طبيعة الدولة في المنطقة العربية رغم إعلان عدد منها عن تخليهم عن هدف التديين وجنوحهم نحو إقامة الدولة المدنية. وهو جنوح سيبقى حبيس رغبات تعترض وصوله للواقع، وتلك طبيعة البناء الفكري والأيديولوجي الذي تشكلت وفقه هذه التنظيمات، وإلى هذا التداخل الكبير بين الديني والسياسي في مفاصلها التنظيمية والفكرية. بل إن الشكوك حول تخلي "حزب العدالة والتنمية" عن أيديولوجيته الإسلامية قد استمرت منذ اليوم الأول الذي دخل فيه الحزب الحكم واستمرت ولربما تأكدت مع حملة التطهير الذي قادها الحزب في قطاع الجيش والقضاء والتعليم والإعلام. وهو تطهير لم يشمل أتباع غولن فحسب وإنما امتد ليشمل كل الجماعات الليبيرالية واليسارية التركية. وهي حالة تضيف مزيداً من الشك حول الطرح القائل بتخلي جل الجماعات الإسلاموية عن نزعتها نحو إقامة الدولة الدينية. أو كما يقول علمانيو تركيا "الموقف العلني لـ'حزب العدالة والتنمية' التركي ما هو إلا تزويق للواجهة".[181]

181 إنجيل راباسا إف وستيفن لارابي، **صعود الإسلام السياسي في تركيا**، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015، ص 105.

وقد تطرح التحولات الجديدة التي جاءت على حزب "النهضة" التونسي من فصل الديني عن السياسي وقبوله التغيرات التي جاءت على مدونة الأحوال الشخصية التونسي والقاضي بتساوي الرجل والمرأة في الميراث وتقييد أو منع تعدد الزوجات كلها تحديات ستواجه الحزب في عبوره نحو أن يكون حزباً سياسياً حديثاً.

الفصل التاسع

ما بعد الإسلاموية:
عسر مخاض التحول

"إن ما بعد الإسلاموية (إن هي إلا) قطيعة خطابية أو ذرائعية عن النموذج الإسلاموي".

آصف بيات

المقدمة

على مدى العقدين أو العقود الثلاثة الماضية، برز في أوساط المعنيين بدراسة الحركات الإسلاموية في المنطقة العربية والعالم الاسلامي اتجاه للبحث في التحولات التي يمكن أن تحدث في أوساط الجماعات الإسلاموية قبل وبعد وصولهم إلى السلطة. وذهب الباحثان الفرنسيان أوليفييه كاريه وأوليفييه روا إلى أن إخفاقات جماعات الإسلام السياسي في تقديم حلول للمشكلات القائمة في المحيط الذي يعملون وسطه قد دفعهما إلى القول إن الجماعات الاسلاموية، حتى تتجاوز مقولاتها التقليدية، بحاجة إلى البحث في سبل لفصل الديني عن السياسي، وإن هذا الفصل ضرورة لانتقالها إلى أنماط جديدة من التفكير والعمل السياسي، تعتمد على منطقيات العلم ومفاهيم العصر القائمة على الديموقراطية والعدالة والتعددية وحقوق الإنسان والمواطنة، وهو المدخل الذي حاول عالم الاجتماع الإيراني آصف بيات مقاربته.

وإذا ما كانت الإسلاموية تعني تعبئة الدين في المشروع السياسي الساعي إلى تأسيس الدولة الدينية، كما هي قائمة في المشروع الإيراني ومشاريع الجماعات السلفية كما عند "طالبان" وفصائل "دولة الخلافة" في العراق وبلاد الشام ومناطق أخرى من العالم الاسلامي، وكما هي مطروحة في كل أدبيات جماعات الإسلام السياسي في المنطقة العربية، فإنها دولة تحكم بالشريعة وتفرض قوانينها العقائدية القائمة في جلها على تفسيرها أو تفسير مرجعياتها للدين. في المقابل إن

ما بعد الاسلاموية قد تعني محاولة لإعادة بناء أطر ومفاهيم جديدة في المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية ولربما الدينية متجاوزة في ذلك الحالة الإسلاموية الأولى. فهي بهذا ليست علمانية أو ليبرالية وإنما إطار يحاول أن يدمج جلّ المفاهيم الحديث بقضايا الدين والإيمان. فقبول بعضهم مثلاً الدولة المدنية هو قبول مشروط بإيمانها، وهي دولة قد يخفّ فيها دور الدين لكنه لا يتلاشى، بمعنى أن هناك قدراً من الفصل بين الديني والسياسي لكنه ليس بالفصل القاطع. إنها، كما يقول بيات، في الوقت الذي يكون فيه الدين مرتبطاً بمؤسساته كما الحالة الإسلاموية، قد تتمثل في بعض الأسس العلمانية أو الليبرالية كالتحرر من التزمت والقطيعة مع احتكار الحقيقة الدينية والحريات الدينية وحضور للدين في المجال العام وأهمية الحقوق والدولة المدنية، أي أنها محاولة لتأكيد الحقوق مقابل الواجبات والتعددية مقابل التسلطية والتاريخية مقابل النصوص الثابتة والمستقبل مقابل الماضي.1 إنها حالة قد دخلتها بعض الأحزاب الإسلاموية في تركيا وتحديداً "العدالة والتنمية"، وقد تكون بعض الأحزاب المغاربية كـ"العدالة والتنمية" المغربي و"النهضة" التونسي التي تبدو خطواته الأخيرة محاولة لإيقاع القطيعة مع الحالة الإسلاموية، لكن خطوات الأحزاب المشارقية في مصر وبلاد الشام تبقى محدودة وخجولة.

1– تنبؤات بيات لم تتحقق

لا يبدو أن ما تنبأ به آصف بيات في كتابه Post–Islamism [ما بعد الإسلاموية] لم يتحقق حتى في الحالة الإيرانية. ففي الوقت الذي بدت فترة حكم خاتمي وكأنها تحمل تحولاً مهماً في المسار السياسي والاقتصادي والاجتماعي الإيراني، نحو مزيد من اللبرلة، والأخذ بالنموذج الصيني، من حيث استمرارية احتكار الدولة من قبل الحزب أو الجماعة الحاكمة، مقابل قدر أكبر من الانفراج واللبرلة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي. لكن مجيء أحمدي نجاد بخطابه الشعبوي، وبمنازلاته غير المحسوبة العواقب مع الغرب ودول أخرى في الإقليم، قد قلب مسار التغيير بل أرجعه في الحالة الإيرانية إلى الوراء. وأن وصول روحاني إلى الحكم في عام 2013 لم يساعد كثيراً في تصحيح بعض المسارات، فهي لم تشبع رغبات الأجيال الجديدة من الشباب الإيراني المتطلع لمزيد من الحريات السياسية والاجتماعية. وهي رغبات قادت الفئة الشبابية للثورة على احتكار السلطة من قبل المؤسسة الدينية وعلى القيود التي يفرضها النظام الإيراني على حراكهم الاجتماعي والسياسي. وهي احتجاجات قد تكون قادت نحو هامش أكبر من الحرية لكنه يبقى مع

ذلك هامشاً محدوداً تحدده طبيعة نظام الحكم القائم فيها على الولي الفقيه واحتكار القرار من قبل المؤسسة الدينية، وهو احتكار له تأثيره على الخيارات والمسارات المفتوحة للتغير. وهي مؤسسة ما زالت تتسم بالجمود في تفسيرها الفقهي وموقفها السياسي والاجتماعي. وإن جمودها وممارساتها ومعاداتها للقوى الشبابية الجديدة والقابلية الأقل للإصلاح في السياسة والدين والمجتمع. من ناحية أخرى، إنّ الظروف التي جاءت بمطالب الإصلاح في المنطقة العربية لعام 2011 قد حولتها كما يقولون من ربيع ديموقراطي إلى شتاء أغلبية إسلاموي–دموي[182] قادته القوى الإسلاموية في شكلها السلفي–الجهادي في الشام وليبيا و"الإخوان" في مصر واليمن وتونس، فسارت المطالبات بالعدالة والإصلاح السياسي إلى حالة من الفوضى لن تخرج منها هذه الدول سريعاً.

182 https://middle_east_online.com

بمعنى آخر، إن الجماعات الإسلاموية عموماً لا يمكن وضعها في خانة واحدة، فما بينها من اختلاف لا يقف عند انتماءاتها العقائدية أو المذهبية بل يذهب إلى أبعد من ذلك كثيراً. وأعتقد أن التجربة التي مرت بها جماعة "الإخوان المسلمون" خلال العقود التسعة الماضية والضربات المتتالية التي جاءت عليها منذ عهد عبد الناصر حتى عهد مبارك دفعتها، رغم كل قد ما يقال، نحو نزع جانب العنف من خطابها، رغم استمرارية قدر كبير من الشعبوية والدغماتية السياسية في خطابها، ورغم الالتحام القوي بين السياسي والديني في ممارساتها كأفراد وكجماعة. أي توظيف الدين لمراميها السياسية، لكنها في الأحوال كلها قد خضعت لقدر من التحول اختلف من إقليم عربي إلى آخر. فهو في شمال أفريقيا بدا واضحاً وجلياً، في هذا القدر من الفصل بين الديني والسياسي، مقابل تلكؤ إلى حد كبير في الحالة المصرية والسودانية والشامية. ولم يبارح مكانه كثيراً في الحالة الخليجية بسبب هامشية التنظيم، رغم حضوره السياسي وأدواره الوظائفية ونزعته الاستئثارية. ولربما تتشارك معه في ذلك الجماعات السياسية الشيعية، من حيث استمرارية دغماتية وشعبوية خطابها السياسي وانشغالها باليافطات السياسية الكبرى. وهي في ذلك تختلف عن "الإخوان" من حيث نزوع الآخر البرغماتي الشديد وانغلاقه عن الأول خصوصاً في الحالة البحرينية. كما أنه يختلف معها إذ إن واجهاتها، أي جماعة "الإخوان"، أقرب إلى "الأفندية" المتعلمة تعليماً حديثاً، ويغلب على الجماعة الشيعية تصدر رجال الدين قيادة تنظيماتها، واستمرارية ارتباطها بشخصيات دينية كبرى تحدد لها خياراتها ومساراتها السياسية. الأمر الذي أفقدها المرونة السياسية من ناحية، وجعلها حبيسة مقولات مثل الحق المطلق مقابل الشر المطلق وهي مقولات كبرى لا تستوي مع

عالم السياسة الحديثة القائمة على المرونة والبرغماتية. كما أنه أفقدها القدرة على التكيف مع ظروف سياسية ولربما أمنية في غاية التعقيد والتشابك في مجتمعات الخليج العربي.

2– الخوف من الإسلامويين مرة أخرى

وليس سراً القول إن هناك قدراً من الخوف من الإسلاميين[183]، وهي حقيقة قد تعمقت بفعل ما جرى في ثلاثة من الأنظمة الإسلامية التي جاءت إلى الحكم، في منطقة الشرق الأوسط، وهي: **أولاً** نظام آية الله الخميني، وما ألحق من تنكيل بمعارضيه السياسيين وما جاء على وضع المرأة والحريات المدنية والاجتماعية من تضييق وفي تقلص الحريات السياسية وحق الأقليات. وهو نظام قد احتاج إلى أكثر من عقدين من الزمن حتى يسترجع بعضاً من التوازن في علاقات الداخل والخارج. **ثانياً** هناك تجربة "طالبان"، وهي تجربة لم تحقق أي قدر من التوازن في علاقات الداخل والخارج، وانتظرت حتى أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 ليتم اقتلاعها، وهو نظام لم يحصل على أي اعتراف دولي غير ثلاث من دول العالم وهي باكستان ودولتان خليجيتان وهما المملكة العربية السعودية وقطر. وهناك **أخيراً** تجربة "داعش" في بلاد الشام والعراق وهي تجربة قد جاءت بفظائع ومآسٍ 'نسانية فاقت كثيراً ولربما كثيراً جداً التجربتيين السابقتين. وهي تجارب، باستثناء الإيرانية، لم تستطع أن تتكيف مع المتغيرات والمتطلبات الداخلية، كما هي مع متطلبات التكيف مع دول الإقليم والعالم الخارجي. ودون شك فإن الاختلافات العقائدية والأيديولوجية للنموذج الإيراني الشيعي، مقارنة بالنموذجين الأخريين، اللذين قدما نوعاً من الأرثوذكسية السلفية غير القادرة على التعايش مع الزمن، والتي استحضرت الماضي بأفكاره وممارساته كلها، فلم تستطيعا الاستمرار. ولم يترك لتجربة "الإخوان" في مصر ولربما تونس الاستمرار. فتحالف إخوان مصر ولربما تونس مع سلفييها أثار العديد من المخاوف التي عجلتا في خروجهم من السلطة، بل ونكلت بهم بعد ذلك، وانتقلوا بعد ذلك من حزب ينزع نحو تحقيق أهدافه بالطرق السلمية إلى حزب متهم بالإرهاب وهو إرهاب قد تجاوزته الجماعة قبل العديد من العقود. وإن استحسنت بعض كوادره العنف لمواجهة عنف الدولة أو للضغط عليها، وهو عنف يولد عنف أشد وأقسى.

183 عصام تليمة، **الخوف من حُكم الإسلاميين، عن الدول المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

كان لصعود جماعة "الإخوان" في مصر إلى السلطة تأثيراً سمعت أصداؤه في جنبات فروع جماعات "الإخوان" في عموم منطقة الخليج العربي، وتحديداً في البحرين والكويت والمملكة العربية السعودية. لكن سقوطهم بعد ذلك في تموز/ يوليو 2013 قد أدى إما إلى ملاحقات طالت قيادات وكوادر الجماعة كما في حالة الإمارات العربية المتحدة، أو إلى انكفاء إلى الظل كما في البحرين والكويت. لقد جلب إخفاق الجماعة في حكم مصر الويل ليس فقط لأصحابها وكوادرها في مصر وإنما امتد ذلك إلى الكثير من المجتمعات العربية باختلاف قد يزيد عند البعض ويقل عند البعض الآخر.

لقد دخل "الإخوان" في حكم مصر ولم يكونوا مؤهلين للحكم ولا العمل وفق كونهم قوة سياسية حديثة. فانعدام أي رؤية سياسية حديثة بالإضافة إلى ضعف خبرتها في الحكم وعجزها عن الخروج على أطرها السياسية والعقائدية، ولد انطباعاً عند المجتمع المصري بأنها جماعة عاجزة عن إدارة الدولة وتلبية حاجات المجتمع وأن شغلها الوحيد هو الحكم والاحتفاظ به. لكنه احتفاظ لم يدم طويلاً أجبرت الجماعة بعدها على العودة إلى العمل من تحت الأرض وهو عالم عهدته الجماعة وخبرت دهاليزه منذ صدامها الأول في خمسينيات القرن الماضي مع المؤسسة العسكرية.[184] بمعنى آخر: عجز "الإخوان" عن الاستفادة من خبراتها السابقة مع أنظمة الحكم المتعاقبة على حكم مصر قد دفعها نحو أن تتخذ مواقف متشددة من بقايا نظام مبارك السابق وبعض رموز الدولة العميقة في مصر بل لفيف من القوى الليبرالية والقومية واليسارية. وهي خطوة كانت الجماعة بحاجة إليها حتى تعبر المرحلة الانتقالية التي كان يمر بها النظام المصري الجديد. وهي عوضاً عن ذلك نسجت تحالفاً لم يتم طويلاً مع القوى السلفية المصرية والقوى الإسلامية الأخرى.

184 أليسون بارجيتر، **"الإخوان المسلمون" وحركة النهضة، الانكفاء إلى الظل**، دار الساقي، بيروت، 2018، ص 128.

ويبقى النموذج التركي مختلفاً لأسباب متعلقة بالداخل التركي ذاته، وبنضوج وتمكن الكثير من قواه السياسية والاجتماعية، بالإضافة إلى الضمانات التي تفرضها المؤسسة العسكرية والتعليمية رغم ما جاء عليهما من تطهير لسبب اتهامهما بالتعاطف مع الحركة الانقلابية على "حزب العدالة والتنمية" الحاكم بقيادة أردوغان في شهر تموز/ يوليو من عام 2016. فالطبيعة السياسية والثقافية للحزب التركي الحاكم تجعل منه، رغم وجوده في السلطة، ورغم تعاطفه الكبير مع جل أحزاب "الإخوان المسلمون" في الوطن العربي، أن يمثل حالة ثقافية وسياسية مختلفة عن الحالة العربية. وحتى أحزاب دول شمال أفريقيا الإسلاموية، كـ"حزب العدالة والتنمية" المغربي وحزب

"النهضة" التونسي وجماعة مجتمع السلم الجزائرية، ورغم كونها جماعات إسلاموية لكنها تمثل حالة اجتماعية وثقافية متقدمة عن الحالات العربية الأخرى. مع ذلك، يبقى الجانب الديني فيها متمكناً من السياسي، بل إنه العامل الحاسم في تحديد جل مواقفها السياسية رغم البرغماتية التي قد تتسم بها هذه المنظمات مقارنة بغيرها من المنظمات الإسلاموية. فالدين يميزها عن غيرها من التنظيمات السياسية الأخرى بل ويعطيها ثقلاً أكبر في مقارعة المختلفين وليس برنامجها أو مواقفها السياسية.

فخوف الجماعات الإسلاموية من أن تبطش بها السلطات، يدفعها نحو أن تواري الديني في خطابها السياسي العام، وهي في علاقتها بمركز السلطة، أقرب لأن تمثل جماعة إسلاموية منها بجماعة ما بعد إسلاموية Post-Islamist. كما يقول آصف بيات:

> فهذه القوى رغم اختلافها هنا أو هناك، ما زالت بشكل معلن أو مستتر، تنزع نحو إقامة نظام إسلامي، أي دولة دينية، قوانينها قائمة على الشريعة الإسلامية، وذات مرجعية أخلاقية إسلامية.[185]

185 Asef Bayat, Post– *Islamism*, Oxford University Press, 2013, P 31–32.

بمعنى آخر: بعض هذه القوى حوّلت مسألة الدولة الدينية، أي إقامة نظام الحكم الإسلامي، إلى ضرورة ترتقي عند بعضهم إلى مستوى الأصول رغم أنها ليست من العقائد إنما من الفروع المتغيرة بتغير الأحوال والأوضاع، وعدم الأخذ بها لا ينقص من إيمان الفرد أو إسلامه.[186]

186 أحمد الخمليشي وآخرون، **الدين والدولة في الوطن العربي**، مصدر سابق، ص 19.

بل إن استواء هذه القوى على الفضاء العام إبان ما سمي حقب الصحوة، رغم بطش الدولة بها كما هي في الحالتين السورية والتونسية، قد سوق لأسلمة الأزياء وفضاء الترفيه والتعليم والصحة والغذاء. كما أن تطور وسائط الاتصال والإعلام قد ساعدها على تشكيل شبكات ومواقع اجتماعية عابرة للحدود ومؤثرة، إن لم تكن مشكلة لأنماط الفعل والسلوك وقيم وضوابط باسم الدين، لها في بعضها قوة مؤثرة في الأفراد تفوق أحياناً قوة بعض مؤسسات الدولة. إن ذلك كله يجعل من قدرة الجماعات الإسلاموية على إحداث اختراقات فكرية مهمة في المنظومة الفكرية والسياسية الحاكمة لخطاب وممارسات هذه الجماعات في السر والعلن تبدو ضعيفة، بل إن ما تتعرض له بعض هذه القوى من بطش سياسي قد يدفع البعض منها إلى الانكفاء، لكنه يدفع فصائل منها للنزوع للعنف كوسيلة في مقارعة النظام. وهي حالة محتملة في بعض أوساطها لأن هناك بذوراً لها في أوساط هذه الجماعات لكنها لن تكون قريباً.

ورغم أن آصف بيات يرى أن إيران قد انتقلت من الحالة الإسلاموية التي جاءت مع آية الله الخميني بعد الثورة الإيرانية، إلى ما بعد الإسلاموية والتي بدأت مع رفسنجاني واستمرت مع خاتمي لكنها انحرفت مع حكم نجاد. وما نود الإشارة إليه، أن رفسنجاني، لم يأتِ من خارج المؤسسة الدينية بل إنه كان أحد قياداتها المهمين، لكنه قد تميز بنزعة برغماتية وواقعية. من هنا، يمكن أن نرى في وصوله إلى الحكم وإحداثه قدراً مهماً من الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، بداية الانتقال من حالة الثورة إلى حالة الدولة، وهو الأمر الذي ما زالت إيران تمر في بعض مراحله الأخيرة. لكنها مرحلة يمكن أن تعوق **أولاً** من خلال بعض العناصر أو الجماعات المنفلتة من داخل المؤسسة الدينية وأذرعها الأمنية والعسكرية، **وثانياً** فإن الأدوار المتصاعدة التي يلعبها الحرس الثوري وارتباطه الشديد بالمؤسسة الدينية هي أدوار قد لا تساعد كثيراً على أن تُقارب التجربة الإيرانية من الحالة التركية، لأسباب تاريخية وثقافية ولربما أيديولوجية. فالتحول الذي جاء في تركيا كان بطرق سلمية ومن داخل العملية السياسية القائمة ذاتها، وهو الأمر الذي ما زال النظام رغم استوائه على مفاصل الدولة كلها محترماً لها. كما أن الحزب السياسي الحاكم في تركيا "حزب العدالة والتنمية"، AKP، قد خضع نفسه إلى تحولات جذرية ومهمة في أطره السياسية والثقافية والأيديولوجية منذ بدايات تشكل نهجه في بدايات السبعينيات حتى الآن. وهي في عمومها حالة لا تقارب الحالة الصينية التي كانت في مطلع هذا القرن نموذجاً حاولت بعض الأنظمة العربية ولربما إيران تبنيه، من حيث هيمنة الحزب الحاكم على الدولة وإطلاق حرية النشاط الاقتصادي وفق آليات السوق. لكن هذه المحاولات كلها لم تكلل بالنجاح. فالطبيعة العلمانية التي قام عليها النظام الصيني رغم أيديولوجيته الماركسية يجعل منه حالة مختلفة عن الحالات الإسلاموية الأخرى. فدرجة الانضباط المؤسسي الذي يقوم عليه النظام الصيني والحكم الرشيد والأخذ بمبدأ الكفاءة هي معايير لم يقاربها بعد أي من البلاد العربية الشمولية وإيران.

وخلاصة القول إن ما بعد الإسلاموية لا تعني الليبيرالية الإسلاموية، كما أنها لا تعني الديموقراطية الإسلاموية بقدر ما تعني تحديداً قدرة الأحزاب والجماعات الإسلاموية على: **أولاً**، نزع العنف من خطابها السياسي، والقبول بأساليب العمل السياسي السلمية، كما أنها تعني **ثانياً** التخلي عن كل الأطروحات أو التوجهات القائلة أو النازعة نحو إقامة الدولة الإسلامية، أو أن تكون الشريعة مصدراً وحيداً ورئيسياً للتشريع. كما أنها تعني **ثالثاً** القبول بالدولة المدنية التي يتساوى فيها الأفراد باختلاف مذاهبهم وأديانهم وأعراقهم وتوجهاتهم السياسية وأوزانهم العددية في الحقوق والواجبات، وأن تقلع الجماعة الإسلاموية في أي من صورها عن أي موقف أو مساندة أي تشريع

ينزع نحو الحد من الحريات الاجتماعية والمدنية للأفراد والجماعات. **ورابعاً** ولربما أهمها القبول بتداولية السلطة وهي حالة لم تدخل فيها بعد أي من الجماعات الإسلاموية العربية، إذا ما استثنيا الحالة المغربية بقيادة "حزب العدالة والتنمية" المغربي، وهو حزب بدا في الكثير من أطروحاته وتوجهاته متقدماً عن جل الأحزاب الإسلاموية العربية، لكنه لم يقارب بعد الحالة التركية، التي لم يكن فيها الحزب الحاكم طرفاً في الحد من الحريات الاجتماعية للأفراد، رغم أنه قد بدأ بمجموعة من الإجراءات التي تحد من الحريات السياسية والمدنية لبعض الأفراد والجماعات السياسية والعرقية.

بمعنى آخر، إن أياً من الأحزاب والجماعات الإسلاموية الخليجية، كجماعة "الإخوان المسلمون" وجماعات السلف والجماعات الإسلاموية الشيعية، كـ"حزب الدعوة" والشيرازيين والجماعات المحسوبة على "حزب الله" والصدريين وغيرها، لم تدخل بعد إلى حالة ما بعد–الإسلاموية، رغم قبول بعضها الشيعية منها والسنية بالعمل البرلماني ونبذ العنف كأداة لتحقيق أهدافها السياسية. ورغم أن هناك فيما بينها بعض الأصوات التي تقترب من الليبيرالية–الإسلامية من بين قياداتها أو من بين أعضاءها لكنها تبقى ذات طرح مبهم لمفهوم الدولة المدنية ومسألة الحريات الشخصية والمدنية. بل إن مفهومها للدولة المدنية يقوم كما يقولون على مرجعية إسلامية. بمعنى أنها دولة تحتكم في قوانينها وتشريعاتها للشريعة الإسلامية، وقد تحمل هذه الشريعة[187] أحكاماً ومواقف تتعارض مع لب الدولة المدنية، وهي إطلاق الحريات الشخصية والاجتماعية والعدالة وتساوي الأفراد في الحقوق والواجبات. كما أن الدولة الحديثة لا تقوم على الدين ولا يشكل الدين عنصراً في تشكيلها بعيداً عن الذين يحتلون مراكزها الرئيسية ويؤدون أدوارها. وهو الأمر الذي دفع محمد بديع، المرشد العام لجماعة "الإخوان" المصرية، أن يقول "إن الإسلام يفتقر إلى فكرة الدولة المدنية".[188]

[187] انظر: عصام تليمة، **الخوف من حُكم الإسلاميين، عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 33.

[188] لوز غوميز غارسيا، **ما بعد الإسلاموية: الإسلام والقومية منذ وفاة الخميني وصولاً إلى الثورات العربية**، مجموعة الخدمات البحثية. نقلاً عن

http://www.islammaghribi.com/archives/2012 -09-12-01-13-14/2012-09-12-01-16-28/5092-2015-01-23-12-24-53.html.

3– الإسلامويون والدولة المدنية: زيارة أخيرة

الحركات الإسلاموية تفتقر عموماً إلى موقف موحد وصريح من الدولة المدنية. فبعضها يرى ذلك رفضاً قاطعاً كـ"حزب التحرير" وجل الجماعات السلفية وبعضها الآخر ليس لديه موقف حاسم منها كـ"حزب الدعوة" الشيعي وبعضها الآخر كجماعة "الإخوان المسلمون" يقبل بمصطلح الدولة المدنية ويعتبر الدولة الإسلامية دولة مدنية كما يقول يوسف القرضاوي. لكنهم جميعاً عند التطبيق يرفضون أي قانون يتعارض مع الشريعة والاجتهادات التي يتوصل إليها الفقهاء المسلمون. إنهم في ذلك يقتربون من الجماعات الشيعية القائلة "بالدولة المدنية المؤمنة" كما تطرحه بعض الحركات الإسلاموية الشيعية في الخليج. ونعني بالدولة المدنية القدرة على الانعتاق من الجبر السياسي والاجتماعي والديني وهي حالة لم تدخل فيها جل المجتمعات العربية.[189]

189 فادي ضو، مصدر سابق، ص 279.

من الناحية الأخرى، فإن حلم إقامة الدولة الإسلامية ما زال يراودها وإن لم تفصح عن ذلك كثيراً. بل إن هيمنتها أو هيمنة بعضها على العمل السياسي في البحرين والكويت ما زال يخيف النظام كما أنه يخيف قطاعات واسعة من السكان وتحديداً تلك القطاعات التي يتسم طرحها وخطابها بالليبيرالية الاجتماعية والسياسية. ونظل جميعاً في حاجة إلى إعادة بناء نماذج متجاوزة عسر التشكيلات الإسلاموية.

ويعبر إخفاق مشروع ما بعد الإسلاموية في المنطقة العربية عن أزمات بنيوية في تكوين الاجتماع والدولة. وهي في هذا ما زالت مشروعاً يواجه العديد من التحديات السياسية والثقافية والاجتماعية. وهي تحديات ينبع بعضها من السياقات الاقتصادية والاجتماعية التي تعمل عبرها هذه التنظيمات والجماعات الإسلاموية ومن جمود بنائها الفكري والسياسي والتنظيمي.[190]

190 محمد مسعد العربي، "ما بعد الإسلاموية كمشروع: الماهية والحدود"، مجلة **ذوات**، عدد 19، 2015.

فالتحدي الأكبر أمام الإسلام السياسي في داخل دائرة الحكم وخارجها يكمن في قدرتهم على إدارة شؤون الدولة بأنماط الحكم العصرية، وإلا فما الفرق بينهم وبين الآخرين من أصحاب التيارات الليبيرالية الذين أخفقوا أيضاً في إدارة الدولة وفق منطقها العصري. فالخطابات الدينية كما هي الخطابات الشمولية الأخرى لا تطعم جائعاً، ولا تؤمن فرص عمل للشباب ولا تقدم حلولاً لمشاكل البطالة والفقر والعوز والجوع والأمية وإخفاقات النظام التعليمي. ولا تحمل تصوراً حديثاً للدولة وإدارة مؤسساتها أو رؤى حديثة لمسائل التنمية والنهوض الاقتصادي والاجتماعي.[191]

191 فادي ضو، مصدر سابق، ص 210.

إن الدين وحده لن يحل كل معضلات العصر وإخفاقات النهوض إن لم تتضافر معه نتاجات علوم العصر المعرفية والتكنولوجيا الحديثة. إن القدرة على أن يتحول الدين إلى قيم دافعة للنهوض يمثل التحدي الأساسي ليس لجماعات الإسلام السياسي فحسب، وإنما للمؤسسة الدينية، بل جل مجتمعاتنا العربية، وهو تحدٍّ لا يمكن تجاوزه أو حله إلا بأخذ العبر والدروس من تجارب ناجحة في الشرق والغرب لعب فيها الدين دور المشكل لقيم دافعة للإنجاز في مجتمعاتها.

المراجع

الكتب العربية

– الإبراهيم، بدر، **الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.

– أبو رمان، محمد، **الصراع على السلفية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

– أبو رمان، محمد، **السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديموقراطية في السياسة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.

– اوتاوي، مارينا وحمزاوي، عمرو، **فرص التعددية وحدودها: واقع القوى السياسية في العالم العربي**، مؤسسة كارنغي، بيروت، 2010.

– الباكر، عبد الرحمن، **من البحرين للمنفى**، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965.

– الحوالي، سفر عبد الرحمن، **العلمانية**، دار الهجرة، 2008.

– الحسن، حمزة: **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، لندن، مؤسسة إحياء البقيع، 1996.

– الخالدي، سامي ناصر، **الأحزاب الإسلامية في الكويت**، الكويت، دار النبأ للنشر والتوزيع، 1999.

– الخزرجي، ضياء، **سفراء المهدي بين الحقائق والأوهام**، بيروت، دار الهدى، 2004.

– الخضر، عبد العزيز، **السعودية سيرة دولة مجتمع**، بيروت، السياسة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

– الخمليشي، أحمد وآخرون، **الدين والدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

– الخولي، أسامة وآخرون، **العرب إلى أين؟** بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

– الزيدي، مفيد، **التيارات الفكرية في الخليج العربي: 1938– 1971**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

– السبع، وسام، **المؤسسة الدينية في البحرين؛ التحولات والمآلات**، لندن، مركز البحرين للدراسات، 2017.

– الطائي، هاشم عبد الرزاق، **التيار الإسلامي في الخليج العربي، الانتشار العربي**، بيروت، 2010.

– العتيبي، عبد الله بن بجاد، **الإخوان المسلمون والإمارات في الخليج والربيع العربي، الدين والسياسة**، المسبار، دبي، 2013.

– الغبرا، شفيق، **دراسة في آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع**، القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1995.

– القحطاني، سعود عبد الله، **الصحوة الإسلامية السعودية**، مكتبة دار الندوة الإلكترونية.

– القاسم، عبد العزيز (إشراف)، **مناهج العلوم الشرعية في التعليم السعودي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

– المرشد، عباس ميرزا، **فخامة التراث ووعي المفارقة: التيار الإسلامي والمجتمع السياسي في البحرين**، البحرين، مجمع البحرين الثقافي للدراسات والبحوث، 2003.

– المديرس، فلاح عبد الله، **التجمعات السياسية الكويتية، مرحلة ما بعد التحرير، الكويت**، مطابع النهار، 1996.

– المديرس، فلاح عبد الله، **الحركات الشيعية في الكويت**، الكويت، دار قرطاس للنشر، 1999.

– المديرس، فلاح عبد الله، **التجمعات السياسية الكويتية، مرحلة ما بعد التحرير**، الكويت، مطابع النهار، 1996.

– المديرس، فلاح عبد الله، **الحركات والجماعات السياسية** في البحرين: 1993– 2002، بيروت، دارة الكنوز الأدبية، 2002.

– المديرس، فلاح عبد الله، **الجماعة السلفية في الكويت: النشأة والفكر والتطور، (1965–1999)**، الكويت، دار قرطاس للنشر، 1999.

– المديرس، فلاح عبد الله، **جماعة "الإخوان المسلمون" في الكويت**، الكويت، دار قرطاس للنشر، 1999.

– النجار، باقر، **الديموقراطية العصية في الخليج العربي**، دار الساقي، بيروت، 2008.

–النجار، باقر، **الحداثة الممتنعة في الخليج العربي: تحولات الدولة والمجتمع**، بيروت، دار الساقي، 2018.

– الزميع، علي فهد، **الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت**، الكويت، وقف نهوض لدراسات التنمية، 2018.

– الموصللي، أحمد، **جدليات الشورى والديموقراطية: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

– الموصللي، أحمد وآخرون، **جماعات العنف التكفيري: الجذور، البنى والعوامل المؤثرة**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016.

– بارجيتر، أليسون، **الإخوان المسلمون وحركة النهضة، الانكفاء إلى الظل**، بيروت، دار الساقي، 2018.

– بشمي، إبراهيم، **الواقع والرؤى**، الشارقة، مطابع دار الخليج، 1982.

– برو، فليب، **علم الاجتماع السياسي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988.

– براون، ناثان– وع حمزاوي، مرو، **بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية**، مركز كارنغي، الشبكة العربية، للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

– براون، ناثان ج، **الدفع نحو سياسة حزبية، الحركة الدستورية الإسلامية في الكويت**، بيروت، أوراق كارنيغي.

– تليمة، عصام، **الخوف من حُكم الإسلاميين، عن الدول المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشرقية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

– حسين، أحمد، **الحركة الإسلامية واليسار في البحرين**، لندن، دار الصفا للنشر والتوزيع، 1989.

– حمزاوي، عمرو، **خيارات العرب ومستقبلهم: الديموقراطية والإسلام السياسي والمقاومة**، مركز كارنغي للشرق الأوسط، بيروت، 2010.

– روا، أوليفييه، **الجهاد والموت**، دار الساقي، بيروت، 2017.

– روا، أوليفييه، **تجربة الإسلام السياسي**، بيروت، دار الساقي، ط2، 2016.

– رؤوف عزت، هبه، **الخيال السياسي للإسلاميين**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

– سلطان، جاسم، **أزمة التنظيمات الإسلامية: الإخوان نموذجاً**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

– شايغان، داريوش، **ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، بيروت، دار الساقي، 2004.

– ضو، فادي (تحرير)، **الدين والديموقراطية في أوروبا والعالم العربي**، بيروت، دار الفارابي، 2017.

– العلوي، سعيد بنسعيد، **دولة الإسلام السياسي (وهم الدولة الإسلامية)**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، 2017.

– عماد، عبد الغني (إشراف)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

– فخرو، منيرة أحمد، **المجتمع المدني في البحرين**، القاهرة، مركز ابن خلدون للدارسات الإنمائية، 1995.

– قرني، بهجت (تحرير)، **التنمية الإنسانية العربية في القرن الحادي والعشرين**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

– لاكروا، ستيفان، **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

– لويس، برنارد، **لغة الساسة في الإسلام**، قبرص، دار قرطبة، 1993.

– منسي، أحمد، **البحرين من الإمارة إلى المملكة**، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، 2003.

– مبير، رول، **السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

– شريعتي، علي، **الإنسان والإسلام**، طهران، دار الصحف للنشر، 1411.

الدوريات العربية

– مجلة **الشراع**، شباط/ فبراير، 1985.

– مجلة **الأفق العربي**، العدد التاسع، 1987.

– مجلة **الإصلاح**، نيسان/ أبريل، 1988.

– مجلة **حوار العرب**، كانون الثاني/ يناير، 2006.

– مجلة **ذوات**، العدد 19، 2015.

التقارير

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2016: الشباب وآفاق التنمية في واقع متغير، الأمم المتحدة، نيويورك، 2016.

المراجع الأجنبية

– Bayat, Asef, *Post– Islamism, The changing fates of Political Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

– Haykal, Bernard*, Saudi Arabia in Transition*, Cambridge, Cambridge university Press, 2015.

– Ismail, Salwa, *Rethinking Islamic Politics Culture, the state and Islamism*. I.B. Tauris & Com. Ltd London– 2003, P121.

– Khaled Abou Fadl etal, *Islam and Challenge of Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

– Khuri, Fuad, *Tribe and State in Bahrain*, Chicago, Chicago university Press,1980.

– Tugal, Cihan, *The fall of Turkish model*. Verso, London, 2016.

المجلات الأجنبية

– *The Economist*, Oct 30, 2014.

– *The New York Times,* International edition, Nov. 2017.

حول الكتاب

نبذة

يعالج الكتاب حالة الإسلام السياسي المعاصرة في الخليج العربي منذ بدايات تشكّله حتى الآن. ويتطرّق إلى طبيعة خطاب هذه الجماعات وعلاقات بعضها ببعض من ناحية، وعلاقتها كلها بالدولة من ناحية أخرى، خاصّة أنها استطاعت أن تحتلّ موقع الثقل في المجتمع بسبب طبيعة خطابها وقدرتها على الوصول إلى الناس.

مرّ على إصدار الطبعة الأولى من هذا الكتاب قرابة عشر سنوات تبدّلت فيها أحوال وتغيّرت وجوه وأشخاص، كما خضعت بعض هذه القوى لتحوّلات داخلية أو خرجت من حلبة الصراع مع الدولة، فيما برزت أخرى جديدة مثّلت تهديداً لسلامة النظام والمجتمع. لكن ذلك لم يغيّر البنية الأساسية لفهم هذه الحركات، مع ضرورة الإضاءة على التطوّرات الأخيرة ونتائجها.

عن المؤلف

باقر سلمان النجار كاتب وباحث بحريني. أحد أبرز علماء الاجتماع في منطقة الخليج العربي.